En las «Historias» y «Enciclopedias» de Ética no es habitual encontrar un capítulo dedicado a la ética hermenéutica. Cosa extraña, ya que los representantes más significativos de la filosofía moral y política contemporánea se sitúan en un contexto hermenéutico (Rawls, Walzer, Taylor, MacIntyre, Ricoeur, Rorty, Gadamer, Apel, Habermas, Vattimo), e incluso se ha bosquejado una «economía hermenéutica». ¿A qué se debe esta resistencia a hablar expresamente de una ética hermenéutica, cuando su presencia es innegable?

A menudo se acusa a la hermenéutica de carecer de sentido crítico, siendo así que una de las funciones de la filosofía es justamente el ejercicio de la crítica. Pero, cuando algunos hermeneutas tienen pretensiones críticas, entonces se les reprocha olvidar el peso de la facticidad y el espesor de la experiencia.

El propósito de este libro es superar tanto el déficit crítico como el hermenéutico, intentando articular las exigencias de la razón y de la vida en una «ética hermenéutica crítica desde la facticidad». El camino para llevarla adelante consiste en hermeneutizar a Kant a través de Dilthey, Heidegger y Gadamer; y en aprovechar las más relevantes iniciativas con sentido crítico desde el propio ámbito hermenéutico: la ética discursiva (Apel y Habermas), las éticas de la alteridad y el reconocimiento (Ricoeur), de la autenticidad (Taylor) y de la «pietas» (Vattimo).

Ésta sería una ética hermenéutica impura, que se abre al pensamiento científico, como demanda el Racionalismo crítico (Albert), y asume la facticidad de la experiencia vital, pero también la de los conocimientos científicos y las transformaciones tecnológicas.

ISBN 978-84-309-5155-0

tecnos

1212524
www.tecnos.es

JESÚS CONILL SANCHO

Ética hermenéutica

BD
241
C77
ej.2

JESÚS CONILL SANCHO

# Ética hermenéutica

Segunda edición

tecnos

Los Andes

Pontificia Universidad Católica del Perú
BIBLIOTECA CENTRAL
COMPRA

JESÚS CONILL SANCHO

# ÉTICA HERMENÉUTICA

## CRÍTICA DESDE LA FACTICIDAD

tecnos

Ilustración de cubierta:
JV, Diseño Gráfico, S. L.

1.ª edición, 2006
2.ª edición, 2010

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística, fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Jesús Conill Sancho, 2010
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2010
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
Maquetación: Grupo Anaya
ISBN: 978-84-309-5155-0
Depósito Legal: M. 16.165-2010

*Printed in Spain*. Impreso en España por Fernández Ciudad

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. ¿POR QUÉ UNA ÉTICA HERMENEÚTICA? *Pág*..... 11

I. ¿HAY UN KANT HERMENÉUTICO O HERMENEUTIZABLE?..... 19
1. Interpretación hermeneutizable de la *Crítica del Juicio*..... 20
1.1. *Nuevo papel de la imaginación*..... 20
1.2. *Ideas de la imaginación y hermenéutica crítica*..... 22
1.3. *Importancia de la idea de la vida en la* Crítica del Juicio..... 25
1.4. *Ideas estéticas como principios de comprensión y orientación*.... 27
1.5. *Sentimiento de la vida*..... 28
1.5.1. Imaginación y vida..... 28
1.5.2. Conciencia vital..... 29
1.5.3. ¿Continuidad entre Kant y Dilthey?..... 35
1.5.4. Razón vital en la razón pura..... 36
1.6. *Urteilskraft y vis viva*..... 38
2. Estética y pragmática de la libertad..... 41
2.1. *Raíces pragmáticas de la razón pura*..... 41
2.2. *Ambigüedades y usos híbridos del término «naturaleza»*..... 49
2.3. Humanitas aesthetica..... 53
2.4. *El problema de la aplicación*..... 54
2.5. *Excursus sobre la interpretación de Hannah Arendt*..... 58
3. ¿«Tradición humanista» como alternativa a Kant?..... 61
3.1. *Corrección de la interpretación de Gadamer*..... 62
3.2. *Sentido ético hermenéutico de la tradición humanista*..... 63
3.2.1. Formación (*Bildung*)..... 65
3.2.2. *Sensus communis*..... 67
3.2.3. La capacidad de juzgar..... 71
3.2.4. El gusto..... 73
3.3. *Reconstrucción del hilo argumentativo gadameriano*..... 78
4. Aportación de Dilthey a la ética hermenéutica..... 80
4.1. *Desde la facticidad de la experiencia*..... 81
4.2. *Incondicionalidad moral y relatividad histórica*..... 83
4.3. *Impulsos e ideales*..... 84
4.4. *El principio de la fenomenicidad*..... 85
4.5. *Análisis de la voluntad*..... 86
4.6. *Ética desde la analítica hermenéutica de la vida*..... 88

II. HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD..... 91
1. Facticidad y hermenéutica..... 91
1.1. *Curso del semestre de verano de 1923*..... 91
1.1.1. Algunos rasgos de esta facticidad..... 93
1.1.2. ¿Por qué exige la facticidad una hermenéutica?..... 94
1.2. *Aportación del «Informe Natorp»*..... 95

1.3. *El problema filosófico de la facticidad* ..... 99
1.3.1. La paradoja de la facticidad ..... 99
1.3.2. La superación del idealismo ..... 101
2. VARIANTES DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD ..... 105
2.1. *Ontologización de la hermenéutica de la facticidad* ..... 105
2.2. *¿Sentido ético de la hermenéutica de la facticidad (en Heidegger)?* ..... 109
2.2.1. A partir de las lecciones de 1923 ..... 109
2.2.2. Ser y tiempo ..... 113
2.2.3. Carta sobre el humanismo ..... 119
2.2.4. ¿Ética del habitar poético y de la serenidad? ..... 131
2.2.5. Ampliación de la experiencia moral en la vida fáctica ..... 136
2.3. *Renovado vigor de la hermenéutica de la facticidad en Gadamer* ..... 141
2.4. *Carácter ético de la hermenéutica gadameriana de la facticidad* ..... 143
2.4.1. ¿Es posible —tiene sentido— una filosofía moral (=ética filosófica) hermenéutica? ..... 144
2.4.2. Relevancia moral de la ética filosófica ..... 147
2.4.3. Fuentes —raíces— del enfoque ético gadameriano ..... 149
3. LA RAZÓN PRÁCTICA HERMENÉUTICO-EXPERIENCIAL ..... 155
3.1. *Saber práctico* versus *intelectualismo* ..... 155
3.2. Phrónesis ..... 158
3.2.1. *Phrónesis* y vigilancia ..... 160
3.2.2. Hermeneutización dialógica de la *phrónesis* ..... 162
3.2.3. Prioridad de la *prâxis* y de la *phrónesis* ..... 164
3.2.4. Prioridad de la facticidad de la experiencia ..... 168
3.3. Phrónesis *y* Êthos ..... 169
3.4. *Carácter hermenéutico del saber práctico* ..... 171
3.4.1. El problema hermenéutico de la aplicación ..... 172
3.4.2. Saber de experiencia desde la facticidad ..... 180
3.4.3. Caracteres de la experiencia hermenéutica con relevancia ética ..... 182
3.4.4. Libertad experiencial ..... 187
3.4.5. Carácter ecuménico y formativo de la experiencia ..... 189
3.4.6. ¿Incondicionalidad de la «buena voluntad»? ..... 190
4. ALGUNAS DEFICIENCIAS EN LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA ..... 191
4.1. *¿Carácter universal de la lingüisticidad?* ..... 191
4.2. *¿«Ciudadanos de dos mundos»?* ..... 194
4.3. *¿Limitación de la universalidad hermenéutica? (Debate entre la hermenéutica de Gadamer y la ética del discurso de Habermas y Apel)* ..... 195

III. ÉTICA HERMENÉUTICA CRÍTICA ..... 203
1. CÓMO COMPAGINAR LAS ÉTICAS DE ARISTÓTELES Y KANT ..... 204
2. ARTICULAR FACTICIDADES Y REFLEXIÓN CRÍTICA EN LA RAZÓN PRÁCTICA ..... 207
2.1. *Dificultades del procedimentalismo ético* ..... 208
2.2. *Universalismo hermenéutico* ..... 212
3. ÉTICA DE LA ALTERIDAD DESDE LA ATESTACIÓN (RICOEUR) ..... 214
3.1. *Hermenéutica crítica a partir del símbolo* ..... 214
3.2. *Hermenéutica del sí mismo* ..... 216
3.3. *La «pequeña ética» de Ricoeur* ..... 218
3.3.1. Vida buena ..... 220
3.3.2. Norma moral ..... 221





3.3.3. Sabiduría práctica [crítica] ..... 230
3.4. *Revisión del formalismo kantiano: argumentación y convicción* ..... 232
3.5. *La atestación: otra versión ética de la «facticidad»* ..... 237
3.6. *Hacia una ética del reconocimiento* ..... 241
3.6.1. La persona ..... 241
3.6.2. Lucha por el reconocimiento ..... 242
3.6.3. Ética de la gratitud ..... 244
4. ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD (TAYLOR) ..... 245
4.1. *El ideal moral de la autenticidad* ..... 245
4.2. *La voz interior* ..... 248
4.3. *Rasgos de la vida humana* ..... 249
4.4. *Perversión del ideal de la autenticidad* ..... 251
4.5. *Lucha hermenéutica* ..... 253
4.6. *Entramado ético de la razón tecnológica* ..... 254
4.7. *Articulación de las instituciones sociales* ..... 256
4.8. *La religión como fuente moral* ..... 258
5. ÉTICA DE LA «PIETAS» (VATTIMO) ..... 261
5.1. *Hermenéutica de la secularización* ..... 261
5.2. *Ética de la interpretación* versus *ética de la comunicación* ..... 264
5.3. *Desde la «debilidad» de la vida* ..... 267
6. HORIZONTE DE UNA ÉTICA HERMENÉUTICA IMPURA ..... 271
6.1. *Crítica de la hermenéutica pura desde una razón experiencial* ..... 271
6.2. *Aportaciones de una ética hermenéutica crítica* ..... 280

# INTRODUCCIÓN

## ¿POR QUÉ UNA ÉTICA HERMENÉUTICA?

No es habitual encontrar en las «Historias» o «Enciclopedias» de Ética un capítulo dedicado específicamente a la ética hermenéutica[1]. Cosa verdaderamente extraña ya que los representantes más significativos de la filosofía moral y política contemporánea se sitúan en un contexto hermenéutico, aun cuando sea de diversa índole.

Así, por ejemplo, podemos hablar de una hermenéutica del equilibrio reflexivo (Rawls), una hermenéutica contextual social-crítica (Walzer), una hermenéutica de la autocomprensión histórica e intercultural (Taylor), una hermenéutica de las tradiciones (MacIntyre), una hermenéutica simbólica y del sí mismo (Ricoeur), una hermenéutica trufada de neopragmatismo contextualista (Rorty), una hermenéutica filosófica urbanizadora de Heidegger (Gadamer), una hermenéutica crítica, a la vez dialéctica y comunicativa (Apel y Habermas) y, finalmente, una hermenéutica «nihilista» (Vattimo). Incluso ha llegado a mencionarse una «economía hermenéutica». ¿A qué se debe, pues, esta falta de una ética hermenéutica expresa, cuando su presencia es innegable?

Tal vez al hecho de que suele acusarse a la hermenéutica de carecer de sentido crítico, cuando una de las funciones de la filosofía es justamente el ejercicio de la crítica. Sólo algunos hermeneutas hablan de crítica, pero en tales casos se presenta un nuevo proble-

[1] En la *Historia de la Ética* (ed. por V. Camps, Crítica, 1989, 2000) y en el volumen sobre *Concepciones éticas* (Trotta, 1992) de la Enciclopedia Iberoamericana sólo se encuentra alguna referencia indirecta a través de la ética comunicativa o de los neoaristotelismos; y la *Historia de la hermenéutica* de M. Ferraris (Akal, 2000, orig. 1988) no se ocupa de la cuestión ética, sino que se centra en la ontología, la epistemología y la crítica de la ideología.

ma: mientras desde algunas posiciones como el Racionalismo crítico se les sigue reprochando falta de auténtico sentido crítico, desde las contrarias se les acusa de adolecer de *déficit hermenéutico*, porque, por su afán de mantener las exigencias del *lógos*, olvidan el peso de la *facticidad* y el espesor de la *experiencia*.

¿Es, pues, posible una auténtica ética hermenéutica crítica, que atienda a la vez a dos lados irrenunciables, *lógos* y experiencia?

El propósito de este libro es superar tanto el déficit crítico como el hermenéutico, intentando *articular los aspectos críticos con los experienciales* en la configuración de lo que he denominado una «ética hermenéutica crítica desde la facticidad».

Se trataría de una verdadera *ética hermenéutica*, frente a la posición de prestigiosos representantes de la hermenéutica filosófica que han expresado sus reticencias en relación con la posibilidad de una ética hermenéutica como tal. Pero también de una ética hermenéutica con auténtico *sentido crítico*, evitando el peligro que corre el enfoque hermenéutico de carecer de tal sentido crítico y de tender al conformismo moral y político. ¿Qué caminos cabe emprender para llevar adelante esta tarea?

El camino que tomaremos para articular ética, hermenéutica y crítica consistirá, en principio, en estudiar las posibles conexiones con el pensamiento crítico kantiano, a través de una vía diferente a la que exploré en un trabajo anterior.

En efecto, a la relación entre la hermenéutica y Kant, pero por la vía nietzscheana, ya dediqué buena parte de mi libro *El poder de la mentira*[2], mostrando que era ése un posible camino de transformación hermenéutica del criticismo kantiano. Sin embargo, ahora me propongo explorar *una nueva vía*: la más oficialmente, y según muchos autores, la más propiamente hermenéutica; es decir, *la vía gadameriana*, que, aunque parte de Schleiermacher y pasa por Dilthey, arranca principalmente de la *hermenéutica heideggeriana de la facticidad*.

Por lo general se ha entendido que esta vía corre aún más el riesgo de carecer de *reflexión crítica*. Y, sin embargo, en el presente libro intento mostrar que sí es posible configurar una nueva ética hermenéutica desde la facticidad, con sentido crítico, que sí es posible abrirse desde la hermenéutica de la facticidad a la reflexión

[2] Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.



crítica, descubriendo las raíces kantianas de dicha hermenéutica, hasta presentar un *Kant hermeneutizable* por esta otra vía.

Es éste un camino que, obviamente, presenta dificultades, tres de las cuales al menos son innegables.

En principio, no es fácil hermeneutizar a Kant ya que se ha generalizado la interpretación de Gadamer en *Verdad y método*, según la cual, la *Crítica del Juicio* constituye una desviación subjetivizadora, que impide ofrecer un modelo para el pensamiento hermenéutico.

La segunda dificultad proviene de la impronta heideggeriana, que ha guiado la hermenéutica contemporánea, en especial la de Gadamer, fiel discípulo de Heidegger, porque su complejo, o mejor, enmarañado pensamiento parece a muchos reacio a cualquier ética o, al menos, a una ética compatible con el espíritu crítico moderno.

Y, en tercer lugar, tampoco es fácil considerar la ética como un aspecto central de la hermenéutica filosófica por esta vía que va de Dilthey a Gadamer a través de Heidegger, y a la que denominamos «vía gadameriana», cuando se constata que sus defensores se han interesado preferentemente por otros asuntos distintos a los estrictamente éticos; al menos, ha dado la sensación de que prevalecían, por ejemplo, el interés estético y el ontológico. De hecho, la primera parte de *Verdad y método* se ha considerado generalmente como una contribución a la Estética, la segunda parte, a la cuestión de las Ciencias del espíritu, y la parte tercera, a la Ontología.

La estrategia que emprenderemos en este libro frente a estas tres dificultades es la siguiente:

Intentaré mostrar, en primer lugar, que la interpretación gadameriana no es adecuada y que es posible encontrar en Kant un potencial hermenéutico. A mi juicio, la hermenéutica contemporánea puede conectar con Kant, de modo especial a partir de los siguientes puntos:

1) Con la *Crítica del Juicio*, en la que sobresalen la «capacidad de juzgar» como tal, la nueva función de la *imaginación* y una subyacente idea de la *vida*, a la que no se ha solido prestar atención.

2) Con una *Antropología práctica o moral*, la *Antropología en sentido pragmático*, que comprende una «Estética de la libertad», y una *Metodología de la razón práctica*, que junto con la capacidad de juzgar constituye la base de un nuevo modelo de «aplicación» ética; por tanto, a mi juicio, una «Pragmática de la libertad».

Pocos han sido los autores que han destacado esta potencial relación entre Kant y la hermenéutica, y todavía menos los que la han aprovechado[3]. Y, sin embargo, como hemos dicho, existen al menos dos caminos de transformación de la filosofía kantiana, que conducen al horizonte hermenéutico de la filosofía actual[4]: el *nietzscheano* y el *gadameriano*.

El primero lo he expuesto en algunos trabajos sobre Nietzsche, en especial en *El poder de la mentira*, donde se llega a una cierta ética de la facticidad radical en la voluntad de poder, en versión de una «ética de la transvaloración». En el presente texto, en cambio, el tema en el que he concentrado mi atención es la segunda vía, la gadameriana, por la que se ha configurado la hermenéutica filosófica contemporánea y con cuya ayuda propongo una *ética hermenéutica de la facticidad con un nuevo sentido crítico*: una teoría hermenéutica de la idealidad *desde* la facticidad.

De ahí que intente, en segundo lugar, reconstruir algunos aspectos éticos en esta vía gadameriana de la hermenéutica filosófica contemporánea, en especial a partir de la primera «hermenéutica de la facticidad» heideggeriana, que tanto fascinó a Gadamer y en la que pueden descubrirse componentes compatibles con el sentido crítico moderno. Es preciso aclarar las fuentes de las que se nutre realmente esta ética hermenéutica (Heidegger, Hegel, Kant, Aristóteles) y cómo es posible articular sus contribuciones.

A partir de esta investigación será posible determinar, en tercer lugar, las características de una ética hermenéutica, y considerarla de un modo fundamental como «ética de la facticidad».

[3] Vid. la interpretación heideggeriana de la imaginación en *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y algunas interpretaciones de Kant, como la de Gerhard Krüger, o más específicamente las que desvelan una mayor vinculación con la *Crítica del Juicio*, como las de H. Arendt, R. A. Makkreel y M. Riedel. Existen también otras vías de acercamiento entre la filosofía kantiana y la hermenéutica en sentido amplio, como puede ser la orteguiana, concretamente el descubrimiento de la «razón vital» ya en el fondo de la «razón pura» kantiana (vid. Jesús Conill, «La cuestión de la trascendentalidad kantiana y sus transformaciones», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXXII, 2005, pp. 29-41).

[4] Y, aunque no lo pretenda (incluso muy a su pesar), el «Racionalismo crítico» también contribuye a la hermeneutización actual con su transformación del pensamiento, porque su presunto programa naturalista y tecnológico se nutre de una experiencia primordial de carácter económico (vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, 1991, cap. 3).



Y justamente al poner de relieve las características de una ética semejante es cuando nos percatamos de sus *aportaciones* a la ética contemporánea: 1) permite ampliar lo moral, mejor dicho, reconocer el trasfondo experiencial del ámbito moral en nuestra vida, las facticidades históricas y vitales, que cada vez más se van reduciendo a meras «señales de tráfico»[5]; 2) ayuda a determinar el estatuto de la razón que opera en las llamadas «éticas aplicadas»[6]. La necesidad de articular la creciente complejidad vital y responder a las exigencias del pluralismo en los diversos ámbitos de nuestra vida personal, profesional e institucional ha dado lugar al surgimiento de las éticas aplicadas, y una ética hermenéutica como la que proponemos contribuye a esclarecer el estatuto de la razón que opera en ellas; incluso se muestra como una «ética de la responsabilidad» al hacerse cargo de la riqueza y profundidad de la experiencia vital, frente a los formalismos y procedimentalismos.

Una ética hermenéutica crítica desde la facticidad permite, pues, diseñar una auténtica ética de la responsabilidad en contextos complejos y plurales, como los nuestros. Esta *ética hermenéutica de la responsabilidad* tendrá relevancia en los diversos órdenes de la vida: no sólo en la comprensión del ámbito moral, sino también de la política, la economía, la técnica y la acción social. Incluso se ha hablado de una «economía hermenéutica». Pero el resultado final dependerá en gran medida de si se logran incorporar las pertinentes críticas provenientes de otras modalidades hermenéuticas y del Racionalismo crítico, además de hacer frente al permanente reto nietzscheano en la sensibilidad contemporánea.

Obviamente, y en coherencia con lo expuesto, el presente libro se estructura en tres partes.

La primera parte se pregunta si cabe hablar de un «Kant hermenéutico» o, al menos, «hermeneutizable», frente a la tajante negativa de Gadamer. Esta primera parte se subdivide a su vez en otras tres: 1) La primera está dedicada a destacar algunos aspectos de la *Crítica del Juicio* kantiana, que conectan con la hermenéutica, como la nueva función de la imaginación y la importancia del «sen-

[5] La ética hermenéutica resaltará la experiencia (Gadamer), la autenticidad (Taylor, Vattimo), e incluso la esperanza (J. Grondin, «La esperanza de Gadamer», *Diálogo filosófico*, n.º 61, 2005, pp. 45-51).

[6] Adela Cortina y Domingo García Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003.

timiento de la vida», el mismo término que posteriormente usará Dilthey. 2) La segunda parte intenta desvelar lo que me he atrevido a denominar una «estética de la libertad» y una «pragmática de la libertad», a partir de la Antropología práctica y la Metodología de la razón práctica kantianas. 3) La tercera parte se propone corregir la interpretación de la tradición humanista que propone Gadamer, porque la recupera —a mi juicio— de un modo inadecuado, al presentarla como una alternativa a la estética de Kant, cuando en mi interpretación la tradición humanista sería otro de los vínculos posibles entre Kant y la ética hermenéutica crítica que propongo.

La segunda parte del libro se subdivide también en tres apartados: El primero expone los principales sentidos (ontológico y ético) que se han atribuido a esa «hermenéutica de la facticidad», que suele considerarse como la primera formulación de la hermenéutica filosófica fundamental contemporánea, en la línea que ahora investigo, es decir, la gadameriana. Los apartados segundo y tercero destacan los principales rasgos del peculiar modo de saber que aporta esta «hermenéutica de la facticidad», interpretada en sentido ético: un saber *práctico* y *hermenéutico* (de aplicación y de experiencia), que parte de la *facticidad* y de la *historicidad* de la *experiencia*, y cuyo modelo es, en principio, la *phrónesis* aristotélica, situada en un determinado *êthos*. Ciertamente, aquellos que pretenden mantener un auténtico sentido crítico se preguntan si este *êthos* no carece de reflexión.

La tercera parte del trabajo aborda la dificultad que deja planteada la anterior y que en principio parece hacer imposible una ética hermenéutica «crítica». ¿Es posible combinar las éticas de Aristóteles y de Kant, las *facticidades* de la experiencia vital e histórica y la *reflexión crítica*? ¿Cómo ejercer la «crítica» sin caer en las dificultades del procedimentalismo ético, y lograr algo así como un «universalismo hermenéutico» a partir de la facticidad de la experiencia, de la vida y de la historia?

La respuesta que intentamos dar proviene de varias iniciativas que incorporan el sentido crítico desde el propio ámbito hermenéutico: la *ética discursiva* (Apel y Habermas), la *ética de la alteridad y el reconocimiento* (Ricoeur), la *ética de la autenticidad* (Taylor) y la *ética de la «pietas»* (Vattimo). Pero, para evitar que la hermenéutica se cierre en sí misma y se inmunice, se abre también al pensamiento científico, como demanda el Racionalismo crítico



(Albert), porque una ética hermenéutica impura, si quiere responder a la complejidad de lo real, ha de asumir la facticidad de la experiencia, pero también la facticidad de los conocimientos científicos.

A todos estos impulsos debo añadir los de Aurelio Arteta, Norbert Bilbeny, Victoria Camps, Camilo José Cela Conde, Antoni Domènech, Manuel Fraijó y José Rubio Carracedo, a quienes agradezco con un muy cordial afecto sus estimulantes observaciones y sugerencias en un momento muy significativo para mí de la vida personal y académica[7].

[7] Este libro se inscribe en el Proyecto de Investigación HUM2004-06633-C02-01/FISO del Ministerio de Educación y Ciencia, y en el Proyecto de Investigación GV06/145 de la Generalidad Valenciana.

I

# ¿HAY UN KANT HERMENÉUTICO O HERMENEUTIZABLE?

Aunque Gadamer en *Verdad y método* prescinda de Kant, es posible recuperarlo para la hermenéutica. ¿Desde dónde sería posible abrir alguna vía hermenéutica a partir de la filosofía kantiana? Al menos, a partir de tres instancias: la *Crítica del Juicio*, la estética y la pragmática de la libertad, y la «tradición humanista».

En primer lugar, hay quienes hablan de una «Crítica de la razón hermenéutica» a partir de la *Crítica del Juicio* kantiana[1]. Esta nueva perspectiva permite, a mi modo de ver, *ampliar el sentido de lo moral*, de forma que al final pueda incorporarse lo fáctico y lo experiencial en el ámbito de la ética contemporánea. Un punto crucial en esta línea es el enlace con la hermenéutica de la facticidad de Dilthey, Heidegger y Gadamer, en la que se trata de comprender la facticidad, la historicidad y la individualidad desde la experiencia.

En segundo lugar, cabe responder a esta cuestión de un Kant hermeneutizable a partir de las *raíces pragmáticas de la razón pura*, analizadas por una *Antropología en sentido pragmático*, como la kantiana, que aporta una *estética de la libertad* y un modelo de *aplicación* de la razón práctica-moral, es decir, una especie de *pragmática de la libertad*, a la que Gadamer no presta ninguna atención, ya que sólo considera el modelo aristotélico de la *phrónesis*.

[1] Vid. Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretion in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990 (*Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/Múnich/Viena/Zürich, 1997).

En tercer lugar, son aprovechables las investigaciones sobre el término «Urteilskraft» («facultad de juzgar»), cuyo contexto filosófico nos retrotrae al debate leibniziano sobre la *vis viva*, según las investigaciones de Jèssica Jacques.

Estas tres aportaciones convergen en la importancia del *sentimiento vital* y la *experiencia de la vida*, que constituyen precisamente un aspecto nuclear del pensamiento de Dilthey, otro jalón del pensamiento hermenéutico contemporáneo. Si bien Gadamer en *Verdad y método*, al igual que ha desaprovechado la aportación kantiana, también ha mermado la posible contribución de Dilthey, porque lo ha convertido primordialmente en un epistemólogo, al presentar principalmente la problemática gnoseológica de las ciencias del espíritu, y porque ha obviado en su exposición la vertiente ética del pensamiento de Dilthey y, por tanto, su posible aportación a una ética hermenéutica como la que buscamos.

Ciertamente, Dilthey ha sido *desconsiderado desde la perspectiva ética*, no sólo por Gadamer, sino en general casi por completo hasta la investigación reciente. Pero eso no significa que no sea posible descubrir en Dilthey aportaciones para este proyecto de una ética hermenéutica crítica de la facticidad[2].

## 1. INTERPRETACIÓN HERMENEUTIZABLE DE LA *CRÍTICA DEL JUICIO*

### 1.1. NUEVO PAPEL DE LA IMAGINACIÓN

Rudolf A. Makkreel, en *Imagination and Interpretion in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, ha estudiado el potencial hermenéutico de la imaginación en la filosofía de Kant, a partir de la *Crítica del Juicio* y, dada la importancia de su investigación para nuestro propósito, expondremos algunos de los principales aspectos de esta propuesta.

En la *Crítica de la razón pura* la imaginación está al servicio del entendimiento para la *constitución* de la experiencia. Aquí funciona como facultad productiva transcendental, poniendo el esquema *a*

[2] Vid. el apartado 4 de la Parte I sobre la aportación de Dilthey a la ética hermenéutica.



*priori* que hace posible la aplicación de las categorías a la sensibilidad. Esta actividad sintética contribuye a la comprensión científica, es decir, a una «lectura» de la naturaleza. Pero en la *Crítica del Juicio* se puede mostrar que, a través de sus funciones reflexionantes, la imaginación contribuye a la *interpretación* de la experiencia. Aquí tiene la capacidad de ofrecer algo así como una interpretación reflexionante y, por tanto, se abre un espacio propicio para un proceso hermenéutico.

Ahora bien, en las discusiones actuales de la filosofía hermenéutica se suele considerar la filosofía trascendental kantiana como incompatible con la actitud hermenéutica. En gran medida, porque se ha generalizado la interpretación gadameriana de la estética de Kant, que la reduce a un enfoque subjetivista ya superado. Sin embargo, las investigaciones de Makkreel a partir de la *Crítica del Juicio* permiten repensar con más tino si la estética de Kant no podría contribuir a una «hermenéutica crítica», en la que sigue funcionando el punto de vista trascendental como orientador del sujeto humano en el mundo[3].

En efecto, la tercera *Crítica* kantiana no se centra como las dos anteriores en la capacidad de juzgar determinante, sino en la reflexionante, cuya función es interpretadora y orientadora, más que legisladora. Mientras que los juicios determinantes van desde lo universal dado (los conceptos) a lo particular, los juicios reflexionantes intentan encontrar lo universal (ideas) para particulares dados. En los juicios determinantes, el juicio está controlado por los conceptos puros del entendimiento y de la razón. En cambio, el juicio reflexionante está más libre y permite que la imaginación cree sus propias ideas para organizar la experiencia en un contexto interpretativo más amplio.

Hasta ahora no ha habido muchos intentos de extender la teoría kantiana del juicio reflexionante más allá de los problemas del gusto y la finalidad en la naturaleza, basándose explícitamente en la tercera Crítica. Por eso es destacable que Hannah Arendt haya aplicado las condiciones reflexionantes del juicio estético al análisis del juicio político[4]. No obstante, el propósito de Makkreel es sacar

[3] Vid. Rudolf A. Makkreel, «Orientierung und Tradition in der Hermeneutik: Kant versus Gadamer», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 41 (1987), pp. 408-420.

[4] *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago, University Press, 1982 [La edición alemana de sus escritos (*Texte zu Kants politischer Philosophie)*, se titula significativamente «Das Urteilen»]. Vid. también de H. Arendt, *The Life of the*

las implicaciones del juicio reflexionante para un ámbito más amplio de problemas hermenéuticos.

Makkreel estudia el cambio de rol de la imaginación en la *Crítica del Juicio* y destaca que en relación con el juicio reflexionante las funciones de la imaginación no se conciben en términos de la síntesis de las representaciones. La aprehensión estética de una forma bella no comienza con representaciones temporalmente separadas, que tienen que ser sintetizadas, sino con un sentido indeterminado de un todo. En relación con la búsqueda del orden sistemático del juicio reflexionante, la imaginación es tratada como la facultad de la presentación, de la exposición, aunque ya no de carácter lógico.

Por ejemplo, en el sentimiento de lo sublime, la imaginación se relaciona con la razón más que con el entendimiento. El poder de la imaginación se extiende desde la aprehensión a una comprehensión estética, en la que es posible captar instantáneamente la multiplicidad como una unidad. Esto conduce a un enfoque más holístico en la tercera Crítica y a la posibilidad de una filosofía transcendental que cuente con una visión más integral del sujeto humano.

## 1.2. Ideas de la imaginación y hermenéutica crítica

Con la *Crítica del Juicio* se puede completar la concepción kantiana de la interpretación sistemática a partir de los conceptos con una concepción de la interpretación reflexionante más cercana al mundo de la experiencia. Si la primera tiene carácter «conceptual», esta otra sería «experiencial» y permitiría que en el horizonte de un todo dado se enriquezca y revise nuestra comprensión inicial.

Este potencial hermenéutico de una teoría de la interpretación reflexionante puede explorarse a través de un conjunto de ideas introducidas en la tercera Crítica. Según Makkreel, son las ideas normales, estéticas y teleológicas, que no son rígidamente prescritas por la razón, sino adaptadas al contenido de su materia. No proporcionan reglas de interpretación determinantes *a priori*, sino orientaciones indeterminadas. Estas ideas se usan para discernir algún orden y alguna significación en aspectos contingentes de la experiencia. Precisamente lo que distingue una interpretación reflexionante de las explicaciones teoréticas es que tal interpretación no «analizará nunca la estructura de su objeto hasta el punto de eliminar toda contingencia»[5].

La interpretación reflexionante sería hermenéutica entonces porque aprehende las relaciones simbólicas de *significado* como relaciones *fácticas*. De ahí que se pueda relacionar el análisis kantiano del juicio reflexionante con la hermenéutica de la facticidad de Dilthey y Heidegger (y, a mi juicio, también de Gadamer), donde el asunto es comprender la individualidad e historicidad de los particulares de la experiencia. Pues es la coordinación de particularidad y universalidad lo que hace que un acontecimiento histórico, como la Revolución Francesa, sea digno de interpretación para Kant. Un hecho histórico contingente puede dar a entender un fin humano necesario. Según Makkreel, la coordinación de contingencia y necesidad (que, a mi parecer, sería mejor pensar hermenéuticamente como «sentido») se encontraría, por tanto, en juicios concernientes a la finalidad estética.

En cambio, según Gadamer, la *Crítica del Juicio* constituye un punto de inflexión en la historia de la estética y de las ciencias del espíritu, de modo que consolida la separación moderna entre *a*) una forma de conocimiento canónica, establecida por las ciencias de la naturaleza, y *b*) una estética que se ocupa de la mera satisfacción de necesidades subjetivas. Es más, en la tercera Crítica tendrían su origen las debilidades de la hermenéutica del siglo XIX, por cuanto en todos sus representantes (Schleiermacher, Boeckh, Droysen y Dilthey) se encuentra la misma separación. La acentuación kantiana del sentimiento subjetivo haría que su estética se convierta en un punto de partida inadecuado para la hermenéutica filosófica.

Pero ni a Makkreel ni a mí nos convence esta interpretación de Gadamer, ya que la estética de Kant es más significativa para la hermenéutica de lo que hasta ahora se ha reconocido. De ahí que un

*Mind* (Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, Nueva York, 1978), y asimismo, por ejemplo, Manfred Riedel, «Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14 (1989), pp. 27-50, que resalta la importancia de la imputación; y Alessandro Ferrara, «Öffentliche Vernunft und die Normativität des Vernünftigen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002), pp. 925-943, quien destaca la ejemplaridad y la autenticidad.

[5] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, pp. 204 y 205 (al que remite el propio Makkreel).

propósito común sea encontrar caminos para desarrollar determinadas tesis kantianas como contribuciones a la hermenéutica contemporánea. En especial Makkreel pretende mostrar cómo la estética de Kant puede conducir a una teoría de la orientación como un componente importante de la hermenéutica. Mientras Gadamer acentúa la autoridad de la tradición, las opiniones de Kant sobre las ideas estéticas y el *sensus communis* sugieren instancias orientadoras, que constituyen elementos aprovechables para una reflexión crítica sobre las ineludibles aportaciones de la tradición.

Por mi parte, presento las raíces de este potencial hermenéutico a partir del propio Kant a través de una *estética de la libertad* y una *pragmática de la libertad*, así como una *reconstrucción ética de los conceptos básicos de la tradición humanista*, en la medida en que constituyen contribuciones kantianas a una ética hermenéutica con sentido crítico.

También hay que recordar las aportaciones de Apel y Habermas a una *hermenéutica crítica* que conecta con Kant desde el mundo de la vida y de la intersubjetividad pragmática, aportaciones relacionadas con la posible ampliación revitalizadora de la razón en la *Crítica del Juicio*. A pesar de ciertas reticencias de los autores anteriormente mencionados, entre las tres facultades del ánimo kantianas existe un *nexo vital*[6], una unidad que brota del mundo de la vida.

Esta unidad racional de la vida cotidiana viene posibilitada por varios elementos, entre los que cabe destacar el concepto de interés, el sentimiento moral y la idea de fin definitivo, por cuanto cada cual a su manera hace que funcione la peculiar «lógica de la acción moral» y forma parte de la configuración del sentido y del ámbito moral, por ejemplo, la conciencia moral[7]. A su través la noción kantiana de la razón humana se amplía —cabría decir que ya en un sentido protohermenéutico— y se acerca a la experiencia a través de la imaginación y el sentimiento, porque se siente interesada en encontrar un sentido y en eludir algunos «absurdos prácticos» que resultan vitales (el sentido en la historia como progreso moral y el sentido —consecuencia— de la virtud como felicidad):

[6] Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Introducción; vid. Adela Cortina, «Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana», *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 181-192.

[7] Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.



«es como si oyeran dentro de sí esta voz: tiene que ocurrir de otro modo».

### 1.3. Importancia de la idea de la vida en la *Crítica del Juicio*

Lo que permite entender la nueva función de la imaginación y una noción más amplia de la razón y del sujeto humano es la crucial importancia de la idea de la vida en la tercera Crítica. En este sentido, a pesar de que las referencias explícitas de Kant al «sentimiento de la vida» en los juicios estéticos han pasado casi inadvertidas, Makkreel defiende que la vida es un tema que subyace tanto a la parte estética como a la parte teleológica de la tercera Crítica[8]. El sentimiento de la vida proporciona una nueva perspectiva para interpretar las funciones reflexionantes de la imaginación.

Sin embargo, y pese al juicio de Makkreel, hay que recordar que ya García Morente aludió a la importancia de la vida en su Introducción a la *Crítica del Juicio*, basándose en la interpretación de Hermann Cohen, que remite a un hipotético sentir fundamental, un sentimiento que uniría «el sujeto del pensar» y «el sujeto del querer»: «la conciencia estética viene, por fin, a unificar y afirmar el "yo", a darle vida»[9].

Por la vía del sentimiento llegamos también en Kant a capacidades recónditas del sujeto como «la libertad de la imaginación», que es capaz de esquematizar conceptos y elaborar ideas estéticas[10]. «Por idea estética» entiende Kant aquella representación de la imaginación que «da mucho que pensar»[11]. La imaginación como facultad productiva es muy poderosa en la «creación, por decirlo así, de otra naturaleza», de otro mundo, que no es ni el de las leyes na-

[8] Sobre el nexo entre el mundo de la vida y la teleología vid. Adela Cortina, «Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana», *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 181-192.

[9] Hermann Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin, 1889 (citado por Manuel García Morente en la Introducción a su traducción en 1914 de la *Crítica del Juicio* de Kant).

[10] Kant, *Crítica del Juicio*, § 35.

[11] Ibíd., § 49. Algunas hermenéuticas contemporáneas repiten esta idea, sin mencionar a Kant, en relación con el símbolo (por ejemplo, Ricoeur).

turales ni el de la ley moral, pero no puede tener otro contenido que lo dado en la experiencia y lo propuesto en la ley moral (que equivaldría a algo así como una peculiar experiencia moral); aquí *sentimos nuestra libertad creadora*, más allá de la liberación del concepto y capaz de penetrar en la vida moral.

Y precisamente Makkreel usa las ideas producidas por la imaginación para proponer una teoría de la «interpretación reflexionante», que hay que distinguir de la interpretación sistemática que hace Kant de la naturaleza, basada sólo en ideas de la razón. Pues mientras que la interpretación sistemática procede «arquitectónicamente» sobre la base de reglas racionales fijas, la interpretación reflexionante procede «tectónicamente» sobre la base de orientaciones revisables e indeterminadas. Aquí la interpretación se hace hermenéutica, porque las partes de un todo dado son usadas para enriquecer y especificar nuestra comprensión inicial.

A mi juicio, en este contexto conviene insertar también los *ideales de la imaginación*, a diferencia de los ideales de la razón, y ver que también pueden tener una función hermenéutica en ética, como en el caso del ideal de la felicidad[12]. Esto permitiría ampliar el ámbito de lo ético más allá de la concepción estrecha de la moralidad a partir de la ley moral, al ampliar la noción de libertad: no sólo tendríamos el *factum* de la razón libre, sino también el *factum* de la imaginación libre, que se llenaría a través de su capacidad hermenéutica, es decir, del *potencial hermenéutico de la imaginación*.

No es raro que esta línea de fuerza desemboque en el reconocimiento de un *saber simbólico*. Al respecto debe recordarse que Kant habla de un *saber simbólico* en relación con el contenido significativo de la poesía, que rebasa la experiencia directa por medio de analogías, que provienen de cierta reflexión sobre la experiencia.

Asimismo, según Kant, cuando el Juicio reflexionante se aplica a sistemas orgánicos, contamos con un *saber teleológico*, que va más allá del modelo mecanicista de la primera Crítica[13]. No es posible comprender los procesos vivos con meros conceptos causales: los juicios teleológicos son una forma de *comprensión*, en la que

[12] «La felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos...» (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, 1992, p. 52).

[13] *Crítica del Juicio*, § 78.



los hechos están organizados en un todo coherente. El saber resultante es un saber en forma de *ideas*, que posibilitan una «comprensión interpretativa», como en el caso de las denominadas «ideas estéticas».

## 1.4. Ideas estéticas como principios de comprensión y orientación

En la *Crítica del Juicio*, y gracias al Juicio reflexionante, Kant amplía el ámbito de las ideas a las que podría denominarse «ideas reflexivas», unas ideas que se adaptan a su correspondiente ámbito objetivo y funcionan como principios de comprensión y orientación[14]. Una idea estética puede servir de principio de interpretación, igual que una idea de la razón, pero el objeto creado por la imaginación con las ideas estéticas es un objeto indirecto, que se apoya en *analogías*.

Según Makkreel, un ejemplo de idea estética en Kant es la representación de un estado de derecho concebido republicanamente. Éste contrasta con los estados experienciados de hecho, que son dominados por las decisiones de los gobernantes. El símbolo de aquel estado es el de un organismo vivo, mientras que el del estado de poder es el de una máquina. La idea estética de un estado republicano puede situarse *entre* la idea teleológica de un organismo empírico y la idea de la razón de un reino de los fines. El principio dominante de las tres ideas es que son sistemas que muestran una finalidad inmanente, caracterizada por una recíproca adaptación de las partes de un todo. Es como funciona un ideal de la imaginación.

Lo estético en el sistema kantiano no tiene un lugar secundario, sino que hace la función hermenéutica de *mediación* entre entendimiento y razón, y su resultado es una *orientación*; ni deducción, ni inducción, sino una comprensión interpretativa, basada en el sentimiento estético de una armoniosa animación de las facultades[15], en definitiva, en el orden del *sentimiento*.

[14] Me parece que el término «reglas de interpretación», también usado por Makkreel, no expresa adecuadamente el sentido de una orientación hermenéutica, para la que no hay reglas fijas.

[15] *Crítica del Juicio*, § 9.

## 1.5. Sentimiento de la vida

Detengámonos un poco en este punto y analicemos el significado del sentimiento de la vida a partir de la última Crítica kantiana, en la que se encuentra una noción de «sentimiento de la vida» (*Lebensgefühl*) que no es meramente biológica.

En primer lugar, aunque la mayoría de los comentaristas no lo hayan advertido, la *idea de la vida* es importante para entender la relación entre los juicios estéticos y los teleológicos[16]. Además constituye un punto de continuidad entre Dilthey y Kant, desde el que se puede establecer una conexión muy significativa entre Kant y la hermenéutica. Sin embargo, no hay constancia de que Dilthey mismo fuera consciente del uso que Kant hizo del término «Lebensgefühl»; por tanto, la relación entre la tercera Crítica y Dilthey no sería de influencia directa, sino de continuidad de una problemática de fondo y —según Makkreel— mostraría la afinidad entre Kant y la «Crítica de la razón histórica» de Dilthey a través de la idea de *vida* y el principio reflexivo de la *finalidad*.

### 1.5.1. *Imaginación y vida*

A pesar de las importantes diferencias entre Kant y Dilthey, en las que incidiremos más tarde, llama la atención no sólo el uso del mismo término básico «sentimiento de la vida», sino la contribución de la imaginación para reflexionar sobre el significado de la vida. Y, de modo especial, la *imaginación poética*, que intensifica y completa nuestra experiencia ordinaria de la vida. En este sentido, no debe olvidarse que Goethe —el modelo para Dilthey de esta imaginación poética— admiraba la *Crítica del Juicio*, porque ésta contribuye a establecer ciertas condiciones de la experiencia humana, entre las que destaca el vigor de la imaginación.

Por eso, no iba descaminado Ernst Cassirer, cuando creyó ver en la *creación* el tema de fondo que conecta las dos partes de la *Crítica del Juicio*, en la medida en que la creación se manifiesta en el

[16] Cfr. R. Makkreel, «The Feeling of Life: Some Kantian Sources of Life-Philosophy», *Dilthey-Jahrbuch*, 3 (1985), pp. 83-104; Barbara Zeldin, *Freedom and the Critical Undertaking*, Ann Arbor, Michigan, 1980, pp. 116-139.



arte y en la vida orgánica, los dos asuntos tratados en la tercera *Crítica*[17]. Es ésta una línea de interpretación muy provechosa, aunque no la única.

Makkreel, por su parte, señala que esta interpretación de Cassirer, que sitúa la imaginación creativa en el lugar central de la última Crítica, encuentra dificultades porque la mayor parte de la Crítica del Juicio estético se dedica al problema del gusto y la creación sólo entraría al final, cuando Kant trata del «genio». A diferencia de esta interpretación de Cassirer, considera Makkreel que es *la idea de la vida* la que proporciona la continuidad entre los dos modos de Juicio en la tercera Crítica kantiana.

A mi juicio, ambas interpretaciones son convergentes, precisamente porque la idea de «vida», aunque ha solido asociarse con el juicio teleológico y entenderse en sentido biológico[18], tiene un sentido más amplio. De hecho, el término «vida» se encuentra con más frecuencia en la Crítica del Juicio Estético, de tal modo que es posible interpretar la entera *Crítica del Juicio* como una explicitación de la idea de la «vida», pero no por ello al margen del sentido de «creación». De ahí que esta idea de vida suscitara el interés de Goethe y que Kant pueda convertirse en un precursor de la tradición de Goethe-Dilthey, según la cual, la imaginación es decisiva para entender el significado de la vida[19]. La vida es algo último, fundamental, irrebasable, ya que, aunque Kant es menos explícito que Dilthey, también apela —en último término— a un *sentimiento vital*.

### 1.5.2. *Conciencia vital*

Kant entiende la vida como «la capacidad de un ser de actuar de acuerdo con las leyes de la facultad de desear»[20]. Y en la última Crítica equipara *vida* y *espíritu*: «la vida, sin sentimiento del órgano corporal, es sólo consciencia de la propia existencia, pero no sentimiento del bienestar o malestar, es decir, de la excitación, de la

[17] E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1968, cap. VI.

[18] Vid. R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, Frankfurt, 1980, caps. 3 y 4.

[19] Un aspecto en el que vuelve a insitir Makkreel, por lo que quedaría clara la convergencia —que defiendo por mi parte— entre su interpretación y la de Cassirer.

[20] *Crítica de la razón práctica*, p. 21, nota 4.

suspensión de las facultades vitales, pues el espíritu, por sí solo, es todo vida (el principio mismo de la vida), y las resistencias, las excitaciones, hay que buscarlas fuera de él, y, sin embargo, en el hombre mismo, por lo tanto, en la unión con su cuerpo»[21].

La vida no envuelve sólo la capacidad de actuar, el automovimiento, sino también la conciencia de estar afectado, que genera una capacidad de responder. El *sentimiento de la vida* no es una representación objetiva, sino algo estético, subjetivo, algo «mediante la cual nada es designado en el objeto, sino que en ella el sujeto siente de qué modo es afectado por la representación»; el sentimiento de la vida viene a ser «la conciencia de esa representación unida a la sensación de satisfacción». «La representación en este caso es totalmente referida al sujeto, más aún, al sentimiento de la vida del mismo, bajo el nombre de sentimiento de placer o dolor»[22].

La satisfacción en lo bello lleva consigo un sentimiento de impulsión de la vida[23] y la satisfacción en lo sublime, que según Kant merece llamarse admiración o respeto, puede llevar hasta el desbordamiento de las facultades vitales.

En este contexto apunta con claridad también la *nueva función de la imaginación*, que ya no está al servicio del entendimiento, es decir, su tarea primordial no es cognoscitiva, sino la de impulsar la vida. La nueva función de la imaginación es ahora su función vital, como lo será también en Nietzsche o en el raciovitalismo de Ortega. Igual que en cierta perspectiva hermenéutica, ya desde Aristóteles, la experiencia no tenía una mera función cognoscitiva, sino que aportaba una función humana más fundamental[24], la imaginación amplía la experiencia y su función primordial tampoco es cognoscitiva, sino vital; e incluso su función cognoscitiva, que la tiene, importa sobre todo por ser vital.

Estas alusiones van mostrando que la *concepción kantiana de la conciencia* es más amplia que la que se presenta en la *Crítica de la razón pura*, centrada en la noción de «sentido interno». Si se recurre a la tercera Crítica y a la *Antropología en sentido pragmático*, se puede apreciar una concepción *más vital* de la conciencia.

[21] *Crítica del Juicio*, § 29, p. 181.
[22] Ibíd., § 1, pp. 101-102.
[23] Ibíd., § 23.
[24] Vid. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977; J. Conill, «Concepciones de la experiencia», en *Diálogo filosófico*, n.º 41 (1998), pp. 148-169.



Así, por ejemplo, Kant distingue entre *sentido interno (innerer Sinn)*, que es una «mera capacidad de percepción», y *sentido interior (inwendiger Sinn)*, que sería el «sentimiento de placer y displacer, es decir, de la sensibilidad[25] del sujeto de ser determinado por ciertas representaciones a mantener o rechazar el estado de estas representaciones»[26]. El sentido interior abre el espacio de una conciencia vital, que parece estar en conexión con otra noción introducida por Kant en la *Antropología*, la de «sentido vital», al que pertenece la sensación de calor y de frío, incluso aquella que es suscitada por el ánimo, por ejemplo, por la esperanza o el miedo[27]. El sentido vital envuelve todas las sensaciones que se extienden por todo el sistema del cuerpo, mientras haya vida; atiende al estado global del cuerpo. En una «Reflexión» de los años 1775-1777 Kant denomina «sentido *animal interior* (del sentimiento del cuerpo de uno)»[28] a lo que aquí es concebido como el sentido vital, lo cual apoya la interpretación que vincula el *sentimiento*, el *sentido interior* y el *sentido vital*.

El tema de la vida aparece también en el contexto del genio y de las ideas estéticas en la Analítica de lo Sublime. El genio requiere una especial relación entre las facultades que permite pensar lo incognoscible y expresar lo inefable. Esta especial relación entre las facultades requiere espíritu: «*Espíritu*, en significación estética, se dice del *principio vivificante* en el alma; pero aquello por medio de lo cual ese principio vivifica el alma [...] es lo que pone las facultades del espíritu con finalidad en movimiento... Ahora bien: afirmo que ese principio no es otra cosa que la facultad de la exposición de *ideas estéticas*, entendiendo por idea estética la representación de la imaginación que provoca a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible»[29].

Según sigue diciendo Kant, «esto es lo que corresponde (el *pendant*) a una *idea de la razón*, que es, al contrario, un concepto al cual ninguna *intuición* (representación de la imaginación) puede ser ade-

[25] Susceptibilidad, impresionabilidad, predisposición.
[26] *Antropología en sentido pragmático*, § 15.
[27] Ibíd., § 16.
[28] *Reflexionen zur Anthropologie*, R 290; Ak 15, 109.
[29] *Crítica del Juicio*, § 49 (p. 220).

cuada». Y es que la imaginación «es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza, sacada de la materia que la verdadera le da. Nos entretenemos con ella cuando la experiencia se nos hace demasiado banal; transformamos esta última, cierto que por medio siempre de leyes analógicas, pero también según principios que están más arriba, en la razón [...]. Aquí *sentimos nuestra libertad* frente a la ley de asociación...»[30]. «Semejantes representaciones de la imaginación pueden llamarse *ideas* [...], porque tienden, al menos, a algo que está por encima de los límites de la experiencia [...] El poeta se atreve a sensibilizar ideas de la razón de seres invisibles».

De lo que se trata aquí es, ante todo, de *vivificar el alma*, de *sentir* nuestra libertad. El *espíritu* es lo que activa, lo verdaderamente creativo, lo que vivifica porque es la unidad (impulso) del que deriva todo movimiento del ánimo[31]. El espíritu es vivificante y unificante. Y Makkreel destaca en estos contextos el uso del término «zusammenhängend», a diferencia de «sintético», porque lo que es *zusammenhängend* está ya inherentemente unificado. Lo que es sentido por el sentido interior está ya enlazado y se mantiene unido. Así pues, si la imaginación creativa es capaz de producir en términos del principio vivificante y coherente del espíritu, entonces no necesita sintetizar representaciones que previamente están separadas, es innecesaria la conexión mediante la síntesis descrita en la deducción de la primera Crítica.

Una clave para interpretar estos contextos se encuentra en que Kant atribuye al organismo vivo una *fuerza formadora* (*bildende Kraft*)[32]. Lo cual recuerda el modo como es concebida la imaginación en las *Reflexionen zur Anthropologie*; allí la imaginación (*Einbildungskraft*) se presenta como una de las variaciones de la *Bildungskraft* (fuerza formadora, poder, facultad, disposición, ejercicio)[33]. El elemento común «formación» sugiere que la *imaginación* es una de las *manifestaciones esenciales de la vida*. Esto se confirma en la tercera Crítica, donde Kant indica que la imaginación realiza una función vital indispensable, hasta cuando dormimos y cuando soñamos, como una «fuerza interior motriz»[34].

[30] Cursiva nuestra.
[31] R 1509; Ak 15, 826.
[32] *Crítica del Juicio*, § 65.
[33] Vid. R 339; Ak 15, 134.
[34] *Crítica del Juicio*, § 67.



Por otra parte, la aplicación de la idea de vida es *reflexiva* y por eso puede expresarse mediante un *símbolo*. Por ejemplo, el ideal kantiano de un estado republicano puede simbolizarse mediante un «cuerpo vivo» organizado. Al sugerir que los ideales políticos y religiosos pueden representarse en términos del símbolo de la vida, Kant estaría intentando fundamentarlos en el sentimiento. Puesto que nuestro acceso a la vida es a través del sentimiento, el ideal de un Estado como un cuerpo vivo y de Dios como un espíritu viviente no serían sólo ideales que proyectamos racionalmente, sino ideales con los que nos identificamos mediante nuestros sentimientos. Por esta vía, según Makkreel, el ideal de un Dios viviente puede considerarse un paso hacia la religión del sentimiento de Schleiermacher; y, por nuestra parte, nos preguntamos también por la posibilidad de una «política del sentimiento» y por la función del sentimiento en la vida política de carácter republicano; por ejemplo, en relación con la virtud cívica, a la que aludiremos más tarde.

Por consiguiente, el sentimiento de la vida es indispensable para comprender las funciones reflexivas de la *imaginación* en la tercera Crítica. Con ello se amplía la perspectiva de la imaginación, pues ésta es capaz de abrirnos a una totalidad dada inmediatamente a través del sentimiento de la vida, donde no es necesaria la síntesis. En vez de hablar de «síntesis», Kant alude a otras funciones de la imaginación, como aprehender y comprender. El sentimiento de la vida permite acceder al estado global del ánimo del sujeto y la imaginación puede *articular* ideas estéticas de totalidad. Makkreel destaca la potencial diferencia entre «síntesis» y «articulación» a partir de Kant en relación con Dilthey, pero habría que ampliar esta apreciación y considerarla como una nueva forma de pensar, característica de la hermenéutica contemporánea (por ejemplo, en Charles Taylor y en nuestra propia «hermenéutica crítica»).

Dando un paso más, el sentimiento de la vida puede estar relacionado con lo que Kant dice acerca del *yo trascendental* en los *Prolegómenos*: «el yo no es más que el sentimiento de una existencia, sin el más mínimo concepto»[35]. Aunque el yo trascendental es puramente intelectual, es una condición lógica de la experiencia, la proposición «yo pienso» contiene la proposición «yo existo», que

[35] § 46, nota 62, trad. p. 174.

no puede ser conceptualizada[36]. Puesto que tampoco podemos intuir la existencia del yo trascendental, sólo podemos sentirla. Pero el sentimiento de la existencia asociado con el yo trascendental es «solamente la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura»[37]. Ahora bien, dado que el sentimiento de la existencia es el puro sentimiento de la vida, se comprende que Kant afirme en los *Prolegómenos* que «*la condición subjetiva de toda nuestra experiencia posible* es la *vida*»[38].

En los *Prolegómenos* parecen reducirse a un sentimiento integral de la vida las tres síntesis y sus condiciones trascendentales, de las que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* se afirma que son «las fuentes subjetivas de conocimiento en las que se basa la posibilidad de la experiencia [...]: el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*», y donde Kant fundaba las tres síntesis asociadas a esas fuentes en la mera representación «yo», que en relación con todas las otras representaciones es conciencia trascendental[39]. La nueva idea de asociar la vida a las condiciones trascendentales de la experiencia humana y la acción es sugerida también más tarde en las *Reflexionen zur Metaphysik*, donde Kant define *la vida como movimiento concebido trascendentalmente*[40].

Por último, interpretado moralmente, *el sentimiento de la vida podría considerarse como la manifestación estética de la libertad trascendental*, igual que el sentimiento de respeto es el correlato estético de nuestra conciencia racional de la ley moral[41].

En definitiva, la importancia del *sentimiento de la vida* radica en que indica una *unidad trascendental*, tanto para la fuerza activa del entendimiento como para la fuerza pasiva del sentido. Según Makkreel, esto permite mitigar el dualismo de Kant entre entendimiento y sentido, si interpretamos el *sentimiento* como la sensibilidad subyacente de la vida misma. No obstante, es todavía difícil convertir a Kant en un «filósofo de la vida», en el sentido de Dilthey, sobre todo porque sigue concibiendo la experiencia en

[36] *Crítica de la razón pura*, B 423.

[37] B 423. La «aplicación» nos remite también a la «metodología de la razón práctica» y a lo que he denominado «pragmática de la libertad».

[38] § 48, trad., p. 109.

[39] A 115-117.

[40] R 4786; Ak 17, 728 [citados por Makkreel].

[41] Vid. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Metafísica de las costumbres*.



términos de categorías no vitales. Lo cual, como veremos, no impidió a Ortega descubrir la razón vital en el trasfondo de la razón pura kantiana.

### 1.5.3. *¿Continuidad entre Kant y Dilthey?*

Dilthey se enfrenta al enfoque kantiano de la vida[42], porque entiende que las categorías reales, tanto las de la ciencia natural como las de las ciencias humanas, tienen sus raíces en la vida y no pueden ser derivadas, como en Kant, de la tabla de los juicios lógicos. La vida es fundamental —cree Dilthey— para todas las categorías reales con las que pensamos acerca de la realidad. Pero la vida no es un fundamento firme, pues, aunque es lo más íntimo y mejor conocido, a la vez es también lo más remoto y oscuro. La vida es un nexo relacional, que «no puede ser expresado en una fórmula o explicación. El pensamiento no puede ir por detrás de la vida en la que se encuentra y en cuyo contexto existe. El pensamiento tiene su lugar en la vida y no puede ir por detrás [de ella]. La vida sigue siendo insondable para el pensamiento...»[43].

Según Dilthey, la primera categoría real de la vida es la *mismidad*, que es distinta de la identidad. La mismidad es primordialmente una *experiencia* y, por tanto, no es reductible al concepto formal de identidad. «Mismidad» es la categoría experiencial que articula un nexo vital desde la autoconciencia. Es la categoría experiencial de la persistencia del sí mismo a través del cambio la que se convierte en la base para las categorías kantianas de la unidad y la substancia. Todos estos conceptos son derivados de la estructura de un nexo vital. El núcleo del nexo vital es descrito como un «haz de fuerzas o impulsos», que es dado en un hacerse cargo o percatación (*Innewerden*) inmediata, a través de la cual el sí mismo ejerce control sobre su vida.

El centro del nexo vital y núcleo unificante no puede ser definido por el sentido interior kantiano, porque «inwendiger Sinn» significa literalmente un sentido que está vuelto hacia dentro, y según

[42] Vid. W. Dilthey, «Leben und Erkennen», en el volumen XIX de sus *Gesammelte Schriften* (=*GS*), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982.

[43] W. Dilthey, *GS*, XIX, pp. 346-347.

Dilthey, interno y externo son inseparables en la vida. Esto significa que no puede haber sentimiento interior de la vida sin una resistencia exterior. *No puede haber puro sentimiento mental de la vida aparte de un sentimiento de nuestro cuerpo y las resistencias que padece*. Puesto que la resistencia es experienciada como resistencia a nuestra voluntad, a la vez atribuimos una voluntad a otros y un núcleo de realidad a las cosas[44].

El sentimiento de la vida se convierte en una *experiencia vivida*. Esta experiencia de la vida es un *nexo temporal*, que se extiende hacia el pasado y hacia el futuro. Mientras el animal vive enteramente en el presente, *nuestra vida es tal que el presente contiene también la presencia del pasado y la anticipación del futuro*[45]. La marca de la vida humana es el afanarse, no sólo por conservar la existencia, sino por superar obstáculos y desarrollarse. La vida humana es la verdadera encarnación del nexo vital.

En la obra de Kant se anuncia una incipiente «filosofía de la vida», porque creía que la vida sólo puede ser sentida, pero no conocida. En cambio, a juicio de Dilthey, el nexo vital tiene *estructuras* que pueden ser articuladas y son en principio cognoscibles, aunque acepta que en la vida hay aspectos insondables e irreductibles a conceptos meramente intelectuales.

No obstante, a pesar de las diferencias, Kant y Dilthey concuerdan en que *la vida es primordialmente accesible a través del sentimiento y la conciencia vital*. En definitiva, el uso kantiano del concepto de vida en la *Crítica del Juicio* muestra la continuidad entre esta obra y la «Crítica de la razón histórica» de Dilthey. La *filosofía de la vida* de Dilthey, enraizada en el hacerse cargo o percatación (*Innewerden*) y aspirando a la autorreflexión (*Selbstbesinnung*) histórica, debería considerarse como una *ampliación del principio del juicio reflexivo* kantiano.

### 1.5.4. *Razón vital en la razón pura*

En esta línea de conexión con Kant, pero transformando su modo de entender la razón pura desde la vida, Ortega propone una

[44] W. Dilthey, *GS*, XIX, 363.
[45] W. Dilthey, *GS*, XIX, 356 s.



nueva figura del sujeto humano, a saber, la de «vida humana» o el hombre como «razón vital».

La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. «Mi pensamiento» —dirá Ortega— «es una función parcial de "mi vida"». «Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento. *Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa...»[46].

La perspectiva de la vida contribuye a liberar al trascendentalismo del subjetivismo, pero además es fecundo estudiar las entrañas del kantismo, porque ensancha el horizonte filosófico: ello nos daría, frente al Kant que fue, *un Kant futuro*. En concreto, según Ortega, «la razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto "nuestra vida"como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas [...] *Toda vida es incondicional e incondicionada*». Con lo cual Ortega se pregunta si no es cierto que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital, y nos remite a su estudio «Sobre la razón vital», que, según anuncia en este momento (1929), no tardará en publicarse.

Y esto sería «lo ultravivo en el kantismo»[47]; lo que no vieron «nuestros maestros neokantianos», «ni sé si los pensadores actuales», refiriéndose a Hartmann y a Heidegger, en el año de publicación de *Kant y el problema de la metafísica*, 1929, aun cuando todavía no había aparecido.

Desde la perspectiva orteguiana, por tanto, *en las entrañas de la razón pura práctica* cabe encontrar *la razón vital*, si se sabe escudriñar. Esta línea de pensamiento que propugna Ortega y que impulsa a descubrir la razón vital ya en las entrañas de la razón pura se fue incubando, como tendencia interpretativa, incluso del concepto de lo transcendental, en algunos círculos neokantianos y diltheyanos[48].

En suma, tanto en Ortega, y ya en algunos neokantianos, como a partir de la influencia de Dilthey y la analítica hermenéutica de la

[46] José Ortega y Gasset, «Filosofía pura. Anejo a mi folleto "Kant"» (1929), *Obras completas* (=*O.C.*), Revista de Occidente, Madrid, 1966 (6.ª ed.), IV, p. 58.
[47] Ibíd., p. 57.
[48] Vid., por ejemplo, Franz Staudinger, «Zur Durchführung des Transzendentalbegriffs», *Kant-Studien* 24 (1920), pp. 215-241; Jesús Conill, «Transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61 (2005), pp. 799-817.

existencia (Heidegger y Gadamer), pero también desde el perspectivismo nietzscheano (Vaihinger, Kaulbach) y contando con la noción fenomenológica y hermenéutica de «Lebenswelt» y la de los «intereses» vitales (Apel, Habermas, Cortina), se ha podido ampliar y transformar por diversas vías la noción kantiana de la razón pura, de tal manera que a partir de Kant se han ido abriendo senderos que conducen a una ética hermenéutica como crítica desde la facticidad.

### 1.6. *Urteilskraft* y *vis viva*

La importancia de la noción de vida en la *Crítica del Juicio* todavía queda más reforzada a partir de la investigación de Jèssica Jaques sobre el contexto de surgimiento de la *Urteilskraft*, que sitúa en relación con la polémica sobre la *vis viva*[49].

Es conocida la dificultad de traducir el término *Urteilskraft*, que se suele equiparar a «Vermögen zu urteilen»: «capacidad de juzgar», «facultad del Juicio» o «facultad de juzgar». De hecho, García Morente ya recurrió en su traducción al término «Juicio» (con mayúscula) para evitar confusiones. Pero, según Jèssica Jaques, es todavía más importante percatarse del sentido filosófico ínsito en el término kantiano *Urteilskraft*, que ella cree posible desentrañar recurriendo a otros textos de las *Metaphysische Vorlesungen*, por ejemplo, el siguiente: «*Vermögen* y *Kraft* deben distinguirse una de otra. Con *Vermögen* nos representamos la posibilidad de una acción, de la cual la facultad no posee la razón suficiente. La facultad (*Vermögen*) es la simple posibilidad de la *Kraft*»[50]. Y también de algunas *Reflexiones* como, por ejemplo: «*Vermögen* y *Kraft*, *potentia-actus*»[51].

Esta correlación de términos nos conduce hasta Aristóteles, cuyas nociones de potencia y acto (*enérgeia*) en versión latina contribuyen en el propio pensamiento kantiano a precisar los conceptos:

[49] Agradezco a Jèssica Jaques que me facilitara conocer sus valiosas investigaciones sobre el término *Urteilskraft* («Memorias de una traducción», 2004), desarrolladas en relación con su traducción al catalán de la *Crítica del Juicio*, a las que remito para este apartado.

[50] Ak XXVIII, 434.

[51] *Reflexion 3584*.



*actio* sería *Handlung* y acción, *actus* sería *Akt* o acto, y *potentia* sería *dynamis* o potencia. Pero dentro de la *potentia* hay una potencia actualizadora que se proyecta en su camino hacia la acción. Según Jèssica Jaques, es aquí donde se sitúa la *Kraft*. Pues la *Kraft* no es una mera *dynamis* como *potentia* en el sentido de *Vermögen* o facultad, sino que es una *dynamis* que consiste en una *vis*, una auténtica fuerza, que no llega a ser todavía «acto» pleno (acabado), sino que podría caracterizarse, a mi juicio, como «energético»[52].

Según Jaques, habría que traducir *Kraft* por «ejercicio» o «ejercer» y *Urteilskraft* por «ejercicio del juicio», porque el «ejercicio» denota la tendencia a la acción. «Ejercer» será la razón suficiente de las acciones; indica una disposición a la acción o la pretensión de llevarla a término.

Dejando de lado por el momento la cuestión de la traducción de los términos, que tiene sus problemas, como reconoce la propia Jaques, sobre todo cuando hay que traducir algunos términos en plural (como *Erkenntniskräfte, Gemütskräfte, Lebenskräfte*), ¿cuáles son las implicaciones filosóficas de estas precisiones terminológicas en relación con la *Urteilskraft*?

En primer lugar, sirven para destacar que con *Einbildungskraft, Vorstellungskraft, Urteilskraft* se está aludiendo en cada caso a las disposiciones necesarias para construir o bien imágenes, o bien representaciones o bien para la construcción del juicio. Por eso, aunque la traducción propuesta por Jaques es la de «ejercicio de la imaginación», «de la representación» y «del juicio», por mi parte, no creo que fuera inadecuado traducir y/o entender que se trata de la «disposición» para la imaginación, para la representación, o bien para el juicio. El término «disposición» expresaría también el significado básico; además, podría servir para traducir el término *Kraft*, cuando está en plural (*Erkenntniskräfte, Gemütskräfte, Lebenskräfte*)[53].

Las precisiones terminológicas sirven también para percatarse de que la tercera Crítica estudia la dinámica operante en la construcción de los juicios. Según destaca Jaques, *Kant establece las condiciones primeras del conocimiento en la esfera de lo precon-*

[52] Vid. Fernando Cubells, «El acto energético en Aristóteles», *Anales del Seminario de Valencia*, 1961.

[53] Que Jèssica se ve forzada a traducir de otro modo: «potencialidades del conocimiento», «potencialidades del ánimo» e «impulsos vitales».

*ceptual*, olvidado en su obra anterior. Pero, a mi juicio, habría que insistir en que en el fondo se trata de una fuerza vital, porque precisamente el otro aspecto más importante de la investigación de Jaques consiste en haber puesto de manifiesto que el contexto académico en el que se configura filosóficamente la *Urteilskraft* es el de la polémica acerca de la *vis viva*, desencadenada en 1686 por la publicación de la obra de Leibniz *Brevis demonstratio Erroris memorabilis Cartesii...*[54]. La polémica entre cartesianos y leibnizianos, que persistió en el campo de las ciencias naturales a finales del siglo XVIII, rebasaba las ciencias naturales y suponía una confrontación de paradigmas filosóficos: *mecanicista* en los cartesianos, *teleológico* en los lebnizianos.

Kant intenta superar esta controversia en *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte...*[55], pero se inclina hacia la posición leibniziana, al recoger la noción de *vis activa*. De este modo efectúa una operación de gran trascendencia filosófica: desplaza la noción de fuerza de la física a la psicología. Ahora bien, a mi juicio, habría que decir que se trata de una psicología convertida por Kant más tarde en «antropología».

Lo que propone Jaques es reconocer esta nueva noción de fuerza en la *Crítica del Juicio*. De hecho, hay textos de Leibniz en los que se define la *fuerza activa* en los mismos términos en que se ha definido la *Kraft* en Kant. La *noción de fuerza* (*Kraft, force*), que trata una ciencia especial denominada por Lebniz «dinámica», aclara la verdadera noción de sustancia, según Leibniz: «*la fuerza activa se diferencia del concepto de simple potencia* [...] la fuerza activa contiene una cierta actividad o entelequia y es el término medio entre la facultad de actuar y la acción misma; *esta fuerza activa encierra el conato*, y en consecuencia *pasa a la operación por sí misma*, sin otro recurso»[56].

En este contexto cabe entender la *Crítica del Juicio* como la reinterpretación criticista del *paradigma teleológico* leibniziano. Es decir, se trata del estudio del *dinamismo vivo de las facultades*: ¡la vida del espíritu! Según Jaques, la *naturaleza-artefacto* se ha

[54] Leibniz, *Opera omnia*, vol. III, *Opera mathematica*, Hildesheim, Olms, 1989, pp. 180-187.

[55] Königsberg, 1747; Ak. I, 1-181.

[56] *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Opera omnia*, vol. II, *Logica et metaphysica...*, Hildesheim, Olms, 1989, pp. 19-20.



transformado en *naturaleza-organismo*, comprensible en el marco crítico de la finalidad que presenta la tercera Crítica.

Aquí la *Kraft* ya no es un término de la Física, sino un término *perteneciente al dinamismo del sujeto trascendental*, es decir, al conjunto de las *funciones gnoseológicas*, pero a partir de la fuerza vital. Un término que indica la *capacidad o disposición del sujeto de poner en obra una acción judicativa concreta*: reflexiva o determinante, estética o teleológica. Este *poner en obra* está regido, en el caso del juicio estético, por la *finalidad subjetiva*; en el caso del juicio teleológico, por la *finalidad objetiva*. La *Kraft* (ejercicio, disposición) indica la posibilidad de una acción, la posesión de las condiciones requeridas y la pretensión de obrar, de poner en obra la acción judicativa. La tercera Crítica se propone dilucidar el modo del ejercicio o de la disposición del juicio, *cuando el universal no viene dado*, porque entonces se abre un proceso de *exploración hermenéutica*, es decir, de comprensión, interpretación y orientación, reflexionante, pero no determinante.

## 2. ESTÉTICA Y PRAGMÁTICA DE LA LIBERTAD

### 2.1. RAÍCES PRAGMÁTICAS DE LA RAZÓN PURA

Aunque Kant no expuso sistemáticamente las bases biológicas de la razón pura, ni tampoco las hermenéuticas, sí ofreció un estudio de las *raíces pragmáticas* de la razón pura práctica en la naturaleza humana[57].

La psicología, convertida en antropología práctica o pragmática, ha sido el complemento indispensable de la metafísica crítica. A la metafísica de la razón acompaña en todo momento una psicología o una pragmática. En el caso de la *metafísica de la libertad* (la metafísica de las costumbres), Kant la denomina «antropología moral», «práctica» o «pragmática»; a la que hay que añadir todavía una «estética de las costumbres» que, a mi juicio, sería mejor denominar *estética de la libertad*.

La crítica trascendental, exponiendo el momento puro, activo, de la razón en su función unificante, aportaría una fundamentación

[57] Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 1.º

objetiva de lo que la psicología trataría mediante un enfoque subjetivo. Esta complementariedad entre psicología y metafísica crítica sigue siendo válida en el ámbito práctico. Así, el estudio de la naturaleza humana no va en contra de la metafísica crítica, sino que completa la filosofía trascendental desde otra perspectiva. La psicología y la antropología sirven para entender mejor las bases que la naturaleza humana ofrece al desarrollo de los usos de la razón pura.

Porque el hombre es un *ser sensible*, perteneciente a una de las especies animales y, como tal, tiene un amor a sí mismo físico en orden a la conservación de sí mismo, a la prolongación de la especie y a la comunidad con otros. Pero también es un ser natural *dotado de razón*, por la que el amor a sí mismo produce la inclinación a compararse e igualarse con los demás. A estas dos disposiciones del hombre Kant agrega una tercera, a la que denomina «disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*»[58]. Esta disposición equivale a la «susceptibilidad del respeto por la ley moral» como motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío. En realidad se trata del fundamento subjetivo por el que podemos aceptar el respeto a la ley moral como *motivo impulsor* en nuestras máximas para la acción. Aquí la razón no se reduce a una mera capacidad de un ser corporal viviente, que puede ponerse al servicio de cualquier motivo; aquí la razón muestra su raíz más profunda: la libertad como autonomía, que no puede supeditarse a nada. Desde esta perspectiva, el hombre es un ser racional por estar dotado de libertad interna y ser capaz de obligación hacia la humanidad en su persona y en la de los demás.

Y todas estas disposiciones «pertenecen a la *posibilidad de la naturaleza humana*»[59]. La dificultad se halla en el modo de conectar y conciliar *lo físico y lo moral de la naturaleza humana*. Para lo cual lo que importa es la fecundidad del conocimiento del hombre, en el que destaca la *doctrina de la inteligencia*.

Así pues, la *antropología* —y no olvidemos que la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* fue la última gran obra de I. Kant, publicada en 1798— fue decisiva en la configuración del conjunto de la filosofía de Kant, al menos por las siguientes razones: 1)

[58] I. Kant, *Religion*, VI, 26.
[59] Ibíd., 28 (cursiva nuestra).



por su papel en la gestación misma de la filosofía crítica, es decir, en el proceso de formación del criticismo; 2) por la conversión de la psicología empírica en antropología, en forma de complemento indispensable de la metafísica crítica en su vertiente práctica, a partir de la cual se descubre una peculiar antropología moral; 3) por su crítica de la psicología racional en el sentido de *metaphysica specialis*, que sirvió de base para una antropología metafísica dentro del *ordo* racionalista; 4) por la sugestiva propuesta kantiana de una original «antroponomía»; y 5) por sus aportaciones, junto con la *Crítica del Juicio* y la *Metafísica de las costumbres*, a una *humanitas aesthetica*.

El estudio de la naturaleza humana complementa la filosofía trascendental desde las perspectivas empírica y pragmática, como muestra el desarrollo de la antropología kantiana a partir de los primeros años de la década de los setenta (1772-1773)[60]. Sólo con posterioridad a Kant se han desarrollado los estudios biológicos, etológicos y hermenéuticos que complementan el enfoque de la filosofía tracendental.

Así, por ejemplo, la tradición que interpreta a Kant en conexión con la fisiología pondrá de manifiesto incluso que la conciencia y la lógica son la expresión en el orden de la razón de impulsos que provienen de instancias infraestructurales. En esta línea el propio Nietzsche sería un peculiar neokantiano, que radicalizó el «giro copernicano» hasta las raíces perspectivistas y hermenéuticas de la libertad[61]. La razón pura sería una perspectiva, sin la cual el hombre no sabría interpretarse a sí mismo ni orientar su existencia. El momento de la idealidad de la razón pura tiene lugar en un ser que, a la vez, es natural y racional, en el sentido técnico y pragmático, con necesidades naturales y pragmáticas. Es más, la perspectiva de sentido que alumbra la llamada «razón pura» puede orientar la vida humana y servir para una mejor autocomprensión de las capacidades del ser humano. Tiene, pues, una función pragmática y hermenéutica, que hay que recoger en un programa de reconstrucción de

[60] R. Brandt, «Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)», en F. Hespe y B. Tuschling (eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart, 1991, pp. 75-106 (del que pude disponer gracias a la amabilidad de Gabriel Amengual).
[61] J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

la «razón pura» desde sus infraestructuras biológicas, pragmáticas y hermenéuticas, porque sólo de ese modo podrá reconstruirse el sujeto humano en su complejidad vital. Tal vez la situación predarwiniana de la filosofía kantiana impidió el desarrollo de lo que hoy sigue constituyendo una tarea: la conexión del dinamismo de la formalidad biológico-pragmática con el de la moral[62].

En el contexto kantiano, la psicología y la antropología sirven, pues, para comprender mejor las bases que la naturaleza humana ofrece al desarrollo de los usos de la razón. Por una parte, el «conocimiento natural del hombre» estudia los procesos fisiológicos que hay a la base de las actividades espirituales, las interacciones psicosomáticas, la introspección, los fenómenos culturales y comportamentales del hombre, la autoconciencia, la conciencia del yo y del sí mismo, las relaciones entre alma y cuerpo.

El enfoque práctico de la antropología es fruto de la conversión de la psicología empírica en antropología pragmática; se pasa del conocimiento natural del hombre al pragmático. La antropología persiste en el fondo como *doctrina de la inteligencia*[63], como técnico-práctica dentro de la filosofía teorética, y como autoconocimiento con relevancia práctica. Aquí tendrá su punto de arranque la antropología moral.

La psicología convertida en antropología tiene un lugar relevante en la filosofía crítica y sistemática kantiana. A partir de las tres *Críticas*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, la *Metafísica de las costumbres*, la *Antropología en sentido pragmático* y las *Lecciones de ética*, es patente que la antropología constituye la parte empírica de la filosofía moral kantiana.

Kant pasa de la psicología empírica como disciplina teórica a una antropología práctica (pragmática), porque le interesa *aplicar* el estudio del hombre, y todo lo relacionado con esta doctrina de la inteligencia y el comportamiento inteligente del hombre corresponde a la antropología que ahora Kant inaugura, rebasando el mero conocimiento natural (teórico-empírico) del hombre. La antropología pragmática estará desde entonces en el fondo de los desarrollos de su filosofía, hasta la publicación de su última obra —la *Antropología en sentido pragmático*—, por debajo de los avatares y de las confrontaciones entre períodos precríticos y críticos, así como sus desarrollos sistemáticos.

[62] Vid. Camilo J. Cela Conde, *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*, Alianza, Madrid, 1985.

[63] Se confirma la perspicacia filosófica de X. Zubiri, para quien «el problema fundamental» de la metafísica occidental será «el problema de la inteligencia» (vid. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 321 ss.). Por su parte, Nietzsche y Ortega insistirán en la importancia decisiva de la imaginación.



En la segunda parte de la *Antropología en sentido pragmático*, la «Característica antropológica», que lleva por subtítulo «De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior», el *carácter* se toma en una doble acepción, físico y moral. «El primero —dirá Kant— es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; el segundo lo distingue como un ente racional, dotado de libertad»[64]. Por eso, a continuación del pasaje citado, Kant divide lo característico, por lo que concierne a la facultad de desear (lo práctico), en: *a*) «el *natural* o las disposiciones naturales»; *b*) «el *temperamento* o índole sensible»; y *c*) «el *carácter* pura y simplemente o índole moral». Y añade: «Las dos primeras disposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la última (la moral), *lo que él está dispuesto a hacer de sí mismo*»[65]. La antropología pragmática tiene una vertiente de antropología moral o práctica, que constituye el complemento necesario de la moral en su sentido estricto. La moral necesita de la antropología como complemento empírico y práctico-pragmático, y Kant nos proporciona fragmentos importantes de tal antropología moral. La psicología empírica se convierte en antropología práctico-pragmática y en este contexto encontramos una antropología moral que constituye un precedente de actuales enfoques de la psicología moral.

Así pues, tanto la metafísica de la naturaleza como la metafísica de las costumbres tienen su parte empírica, además de la racional. En el caso de la filosofía moral, la parte empírica es la «antropología práctica», en la que se nos ofrece un conocimiento de la naturaleza del hombre, *necesario para poder aplicar la parte pura de la filosofía moral*, es decir, la metafísica de la libertad. Primero hay que conocer las leyes *a priori*, pero éstas requieren un *Juicio*, que habrá sido templado y acerado por la experiencia para poder distin-

[64] *Anthropologie*, VII, 285.

[65] Cursiva nuestra.

guir los diversos casos en sus circunstancias y hacer más fácil y eficaz la acogida de las mismas en la voluntad del hombre, haciendo frente a las inclinaciones contrarias a los imperativos de la razón práctica.

En la *Metafísica de las costumbres* expone Kant la necesidad de una filosofía práctica que tenga por objeto la libertad del arbitrio, pero que llegue a alcanzar los *principios metafísicos*, que son principios *a priori* por puros conceptos. Pero éstos han de ser *aplicables* al ámbito de la experiencia, por consiguiente, habrá que considerar la *naturaleza* peculiar del hombre y mostrar las consecuencias de los principios universales: «una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella». De ahí que Kant afirme igualmente: «el complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales...». Se trata de un complemento ineludible para la filosofía práctica, de una antropología de la que no se puede prescindir.

Ya la «Metodología de la razón pura práctica» se entendía como «el modo como se puede proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e *influencia* sobre las máximas del mismo»[66], lo que equivale a decir cómo hacer que la razón práctica en el sentido objetivo se convierta en razón práctica también en el sentido subjetivo. Para lo cual hay que representar los fundamentos de determinación de la voluntad como móviles de la acción, y la virtud tendrá que ejercer sobre el ánimo —subjetivamente— *más poder* que cualquier inclinación.

Por eso hay que tener en cuenta cómo está constituida la naturaleza humana, para ver si nuestro ánimo tiene la «receptividad de un puro interés moral» y «la fuerza motriz de la pura representación de la virtud»[67]. Porque si descubrimos la efectividad de ese sentimiento, habremos dado con el motor más poderoso y único para el bien. La antropología moral contribuye al conocimiento de las disposiciones morales (interés, sentimiento, motor), capaces de percibir y ser receptivas a los móviles morales. Así la metodología de la razón práctica consiste, «en hacer de las leyes objetivamente prácticas de la razón pura [...] leyes subjetivamente prácticas», para lo cual no se podrá prescindir del estudio de las condiciones subjetivas de la naturaleza humana, que por otra parte hacen posible la *educación moral*.

[66] *Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 151.
[67] Ibíd., V, pp. 152-153.



La metafísica de la libertad ha de estudiar la legislación de la razón práctica como ley que representa *objetivamente* lo que se debe hacer. Pero la legislación también comprende otro elemento: el móvil que liga *subjetivamente* la exigencia de la ley objetiva con el impulso que se requiere para realizar la acción como es debido. Este segundo elemento necesita ampliarse con el estudio de las disposiciones subjetivas que permiten sentirse afectado por la ley moral.

Esta capacidad subjetiva de convertir en móvil el deber es un sentimiento moral que no afecta al *fundamento* de las leyes prácticas (al aspecto objetivo), sino sólo al *efecto* subjetivo en el ánimo. La antropología moral tiene por objeto lo práctico-subjetivo en vez de los principios objetivos; y, por otra parte, el sentimiento es siempre *físico*, sea lo que fuere aquello que lo provoque. Lo importante, pues, es determinar el orden, *natural* o *moral*, es decir, si lo que rige es el principio de la *felicidad* o el de la *libertad* de la legislación interior.

La antropología moral puede ayudar a que el hombre se sepa capaz de luchar contra los obstáculos que encuentra el cumplimiento del deber y para saberse con *poder* para llevar a cabo lo que la ley ordena incondicionalmente como deber. Igualmente la antropología que se basa en principios empíricos y pragmáticos puede proporcionarnos un conocimiento de los fines que el hombre se propone atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza; se trata de la doctrina técnica (subjetiva) de los fines, que es propiamente pragmática, que contiene la regla de la prudencia en la elección de los fines que valen sólo como medios, a diferencia de la doctrina moral objetiva de los fines. Esta *capacidad de proponerse fines* en general es, según Kant, lo característico de la humanidad, a diferencia de la animalidad.

La antropología moral viene a ser una *estética de la libertad* o «estética de las costumbres», que no es una parte de la metafísica de la libertad o de las costumbres, pero sí una exposición subjetiva

de la misma: «en ella los sentimientos que acompañan a la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad [...] con el fin de aventajar a los estímulos *meramente* sensibles»[68]. Esta antropología moral no nos proporciona el conocimiento racional de cómo deben ser los hombres según la idea de la humanidad, porque esta antropología procede por meros conocimientos de experiencia y no trata del ideal de la humanidad en su perfección moral, que es trazada por la razón incondicionadamente legisladora en una —por Kant llamada— «*antroponomía*»[69].

Si la antropología estudia las disposiciones de la naturaleza humana, la estética de la libertad muestra aquella sensibilidad y fuerza que ha de servir de móvil para que el deber pueda afectar al ser humano, para que en este terreno el *homo noumenon* y el *phaenomenon* no hagan vidas paralelas. Es necesario estudiar aquellas facultades o capacidades que permiten que el dictamen racional afecte y conduzca a la acción, es decir, se convierta en móvil de la acción, que el principio objetivo se convierta en subjetivo.

En la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, y concretamente en la «Introducción a la Doctrina de la virtud», hay un apartado en que Kant expone algunas nociones de lo que más tarde denominará «estética de las costumbres», y que mejor sería titular «estética de la libertad», es decir, algunas «prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general». Se trata de algunas disposiciones morales, que constituyen condiciones *subjetivas* de todo hombre para poder ser afectado por la ley moral racional: son las predisposiciones para poder ser motivado por el deber y educado en sus exigencias. El *sentimiento moral* y la *conciencia moral*, así como el respeto o *autoestima* y la *filantropía* cuentan para Kant entre el conjunto de disposiciones subjetivas sin las cuales no seríamos afectados por la razón pura práctica y sus leyes.

El sentimiento moral es la capacidad sensible, física, de recibir el impulso racional y transformarlo en motivo; y la conciencia moral es el hecho inevitable, instintivo, que nos mueve a juzgarnos a

[68] *Die Metaphysik der Sitten*, VI, 406.

[69] Cfr. A. Cortina, «Estudio preliminar», en I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. XV-XCI; J. Conill, «Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant», en J. Carvajal (ed.), *Moral, derecho y política en I. Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 265-284.



nosotros mismos conforme a la ley moral en el foro interno. Estas capacidades son inculcables y cultivables mediante la educación. Por tanto, aquí se basaría no sólo una antropología como psicología moral de todas estas nociones estéticas, sino también una *pedagogía moral* como aplicación de la metodología de la razón pura práctica.

La estética de la libertad dentro de una antropología práctica o moral expone las condiciones subjetivas del hombre que hacen posible que el deber se convierta en móvil del libre albedrío y de la acción. La psicología empírica, convertida en antropología práctica y moral, sirve de complemento necesario a la filosofía moral de Kant (la metafísica de la libertad) y de base para la pedagogía moral, en tanto que psicología moral y aplicación de la metodología de la razón práctica.

## 2.2. Ambigüedades y usos híbridos del término «naturaleza»

Las disposiciones subjetivas permiten sentirse afectado por la ley moral. Esta capacidad subjetiva de convertir en móvil el deber es un sentimiento moral, un híbrido que pone en contacto el aspecto objetivo y el subjetivo en el ánimo, el fundamento moral y su efecto físico, es decir, el orden moral y el natural, o sea, el principio de la libertad y el de la felicidad.

La *Metafísica de las costumbres* contribuye a comprender esta *conexión entre lo físico y lo moral*[70]. La metafísica moral no puede prescindir del estudio de la naturaleza humana, porque necesita conectar sus principios con las condiciones subjetivas que hagan posible la realización de aquello que la razón pura ha sido capaz de idear y fundamentar a su modo. Estudia cómo la constricción moral se puede hacer efectiva en el hombre entero, cómo la fuerza de la libertad puede imponerse en relación con las otras inclinaciones.

Hay que advertir, no obstante, que el uso ambiguo del término «naturaleza» produce ciertos equívocos. Aunque Kant utiliza las más de las veces el término «naturaleza» para una de las vertientes del hombre, la naturaleza física frente a la moral, no puede negarse que hay pasajes suficientes, en los que queda bien claro que se está

[70] Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 1.º

aludiendo a algo así como una naturaleza (materia) moral. Por tanto, atendiendo a esta ambigüedad del significado de «naturaleza humana», debería distinguirse entre naturaleza física y naturaleza moral, porque habrá que reconocer que la libertad constituye la vertiente moral de la naturaleza humana.

*a*) Uno de los momentos en que aparece un uso mixto de «natural» es aquel que concierne al bien supremo. La idea de tal bien supremo responde a nuestra necesidad natural de pensar un fin último, que puede ser justificado por la razón. La idea de un bien supremo es un fin, pero el hecho de proponérselo presupone ya el principio moral de la libertad, a la que no le es indiferente lo que pase al desencadenar su poder de acción. La libertad no es indiferente al bien supremo como fin. Aquí se está dando una unión de la finalidad moral por la libertad y la finalidad natural, expresada en la necesidad natural (moral) de pensar el bien supremo como fin último[71].

*b*) En otras ocasiones Kant entiende por «naturaleza del hombre», expresamente, «el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas)»[72]. Este fundamento subjetivo tiene que ser siempre un acto de la libertad, porque, de lo contrario, ni sería posible imputar nada, ni se abriría la perspectiva moral como tal. Este primer fundamento subjetivo de la libertad es la «intención», la fuerza por la que nos dejamos llevar por un motivo impulsor en la adopción de las máximas para la acción, sea la ley moral u otra inclinación.

*c*) Asimismo, en la naturaleza humana encontramos una propensión al mal, en el sentido de «fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral»[73], que pertenece de modo universal al hombre: «una propensión *natural* del hombre al mal». Pero esta propensión no es meramente física, sino moral, porque el mal surge de la libertad como «nuestro propio *acto*» en su sentido más radical. La búsqueda del fundamento del mal nos permite entender algo mejor el juego de fuerzas que se produce en la ambivalente naturaleza humana. Porque el origen

[71] Vid. Adela Cortina, *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981, pp. 206 ss. y 264 ss.

[72] I. Kant, *Religión*, VI, 21.

[73] Ibíd., 29.



del mal no se halla en las inclinaciones naturales provenientes de la sensibilidad humana; por tanto, no radica en la materia de la máxima, sino en no poner en funcionamiento la perspectiva moral, es decir, en la forma de la máxima, que consiste en la ordenación de los motivos. Lo decisivo está en establecer adecuadamente qué motivo es la condición suprema del otro cuando entran en litigio la ley moral y el amor a sí mismo, es decir, en no invertir el orden moral de los motivos. Por tanto, aunque en la naturaleza humana hay una propensión natural —moral— a tal inversión de los motivos, el origen del mal es de carácter racional: una inadecuada subordinación de las condiciones naturales que entran en juego en la vida humana, entre la condición incondicionada que expresa la libertad como autonomía y cualquier otra condición (inclinación) que en sí misma es considerada buena, siempre que se supedite a la satisfacción de la condición suprema.

La naturaleza humana, pues, como fundamento subjetivo de la adopción de máximas, remite a la libertad; una propiedad cognoscible a partir de la posibilidad de determinar el arbitrio humano por la ley moral incondicionada. Pero cuyo fundamento «es un misterio», que nos sumerge en un abismo insondable: el enigma de la libertad del hombre.

Lo que no acepta en modo alguno Kant es que el fundamento del mal se halle en una corrupción de la razón moral, como si se pudiera extinguir la autoridad de la ley moral. A su juicio, esto es imposible. La libertad sin ley moral racional constituye una contradicción. Pero ¿acaso es imposible tal corrupción o contradicción? ¿No se manifiesta así una excesiva confianza de Kant en la razón? ¿No abocamos al misterio de la libertad?

*d*) Sobre el complicado asunto de la naturaleza humana todavía tiene significativas aportaciones la *Antropología en sentido pragmático*. Esta obra comienza y acaba afirmando que el hombre es «su propio fin último» y que «su destino natural» es el progreso moral. Queda, no obstante, sin resolver el problema de la educación moral, porque la propensión al mal no puede ser extirpada de la condición humana. Una vez más puede comprobarse la conexión entre lo físico y lo moral.

Precisamente la *Antropología* kantiana aporta un tratado sobre las inclinaciones y las pasiones, sin cuyo conocimiento difícilmente el hombre podría aspirar a su interna perfección. En su estudio de

la facultad apetitiva destaca la inclinación *natural* a la libertad. Es verdaderamente curioso el pasaje en que Kant llama la atención acerca del modo como el recién nacido grita, porque en ese fenómeno cree descubrir que está denunciando «su aspiración a la libertad». El malestar del niño recién nacido procede de una «idea oscura de libertad». Este radical «sentimiento de la libertad» está entremezclado con las inclinaciones y las aspiraciones a hacer valer el propio poder.

*e*) Es igualmente significativo el pasaje acerca del «sumo bien físico-moral»[74]. Según Kant, hay dos especies de bien, que pueden contribuir a alcanzar el fin de la verdadera felicidad: la inclinación a *bien vivir* y la *virtud*. El cultivo de una felicidad moralizada, en la que se combinan el *bien vivir* y la *virtud*, constituye la índole moral que es propia de la auténtica vida humana. Una vez más, la verdadera felicidad como fin une lo físico y lo moral en el bien supremo.

A partir de lo expuesto ya no podrá extrañar que se haya querido ver la raíz del principio formal de la moralidad en la concepción de la naturaleza humana, conciliando así la ley natural y la ley moral[75]. Según esta interpretación, el imperativo moral confirma la ley natural, hay una convergencia entre la ley natural del interés y la ley moral de la razón.

Otro camino de convergencia entre lo natural y lo moral estaría en el impulso radical a la libertad. *Lo que se expresa como principio de la eleuteronomía tiene base antropológica y raíz pragmática*. La inclinación a la libertad radica en la naturaleza humana, y su expresión pura es la eleuteronomía. El ser humano puede regirse por la ley del beneficio, pero puede rebasar y corregir este orden encaminado a la felicidad mediante la ley moral en la que expresa su autonomía racional. ¿Cuál es la última raíz y la más auténtica expresión del hombre? ¿La voluntad de felicidad, la voluntad de poder, la voluntad de sentido o la voluntad de libertad? Tal vez Feuerbach interpretaría los síntomas del niño recién nacido, al que alude Kant, como expresión de su deseo de ser feliz y no sufrir dolor alguno. Seguramente Nietzsche lo entendería como manifestación de su impulso vital como voluntad de poder. Pero, según Kant, la aspiración más radical se dirige a la libertad: una inclinación natural de la naturaleza humana.

[74] *Antropología*, § 88.

[75] G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, París, 1962.



## 2.3. *Humanitas aesthetica*

La trama estética de la naturaleza humana se prolonga a través de la distinción entre las *pasiones* y los *afectos*, distinción que es relevante para comprender el significado del entusiasmo[76], un afecto decisivo para sentir (vivir) la virtud cívica.

El *entusiasmo* es un estado del ánimo o del espíritu, que estéticamente es sublime. Se encuentra en la órbita del sentimiento. Es un estado de ánimo afectivamente relacionado con la idea de lo bueno, es decir, conectado con la idea del bien, pero con emoción[77].

En concreto, es muy significativa la relevancia del entusiasmo para la virtud cívica. Por ejemplo, cuando Kant la aplica a la Revolución Francesa: «esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores [...] una simpatía[78] rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano»[79]. Aquí está interviniendo, según Kant, una «causa moral».

Kant mantiene la distinción entre afectos y pasiones hasta la *Metafísica de las costumbres*[80], donde insiste en que los afectos pertenecen al sentimiento y donde prolonga su estudio del sentimiento, recogiendo también la función de los «sentimientos compasivos naturales», a los que denomina «estéticos». Es un deber participar activamente en el destino con otros, es un deber indirecto cultivar en nosotros los sentimientos compasivos naturales (estéticos). Y

[76] Vid. J.-F. Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1994 (orig., 1986); Cirilo Flórez, «Arte y moralidad en Kant», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, XVII (1990), 159-197. Vid. también H. Arendt (*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*) y su interpretación del entusiasmo desde la perspectiva del «espectador» (a diferencia de la del «actor»).

[77] Kant, *Crítica del Juicio*, § 29, p. 175.

[78] «Theilnehmung nach Wunsch»: literalmente «participación según el deseo».

[79] Kant, *El conflicto de las facultades*, Losada, p. 109; vid. también la traducción de este texto recogido en *Filosofía de la historia* (FCE, México, 1978, p. 106).

[80] *Metafísica de las costumbres*, §§ XV y XVI, pp. 265-267.

alude a situaciones concretas: es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles, etc., para evitar esa dolorosa «simpatía» irreprimible, «porque éste es uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría».

Así pues, tanto los sentimientos compasivos como incluso las virtudes de la convivencia favorecen el sentimiento de la virtud al esforzarse por aproximar en lo posible la apariencia a la verdad. En definitiva, por la vía del sentimiento se fomentaría una especie de *humanitas aesthetica*, una humanidad estética, que se encuentra entre la fenoménica y la nouménica.

## 2.4. El problema de la aplicación

*Hermeneutizar* a Kant exige completar la estética de la libertad con una «pragmática de la libertad», que es la vertiente de su pensamiento que trata del problema de la aplicación; un asunto presente ya en la primera Crítica[81], en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la «Típica del Juicio puro práctico» y la «Metodología de la razón pura práctica» de la *Crítica de la razón práctica*, y que está intrínsecamente unido a la problemática del Juicio en la *Crítica del Juicio* y a las bases pragmáticas en la *Antropología en sentido pragmático*.

Ciertamente, aunque las leyes morales, en una filosofía moral que descansa enteramente sobre su parte pura, no contienen nada empírico, cuando se aplican, «requieren un *Juicio* bien templado y acerado por la *experiencia* para saber distinguir en qué casos tienen *aplicación* y en cuáles no, y para procurarles *acogida* en la voluntad del hombre y *energía* para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla *eficaz in concreto* en el curso de su vida»[82].

[81] Vid. Gerhard Pfafferott, *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*, Forum Academicum, Königstein, 1981.

[82] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 16. Cursiva nuestra.



Si la ley moral ha de tener eficacia en la vida humana, ser acogida por la voluntad y tener fuerza, hay que ejercitar el Juicio, y para lograr ejercitarse en él se necesita experiencia.

Por eso, hay que distinguir entre la «filosofía pura», la metafísica de las costumbres, y la «filosofía aplicada» a la naturaleza humana. Porque la representación pura del deber «tiene sobre el corazón humano, por el solo camino de la razón [...] un influjo tan superior a todos los demás resortes que pudieran sacarse del campo empírico, que [...] puede poco a poco transformarse en su dueña»[83]. Así pues, primero se trata de la *fundamentación* en una filosofía pura, como metafísica, y después de la *aplicación*, para lo cual se precisa la antropología y el Juicio.

En un momento crucial de la *Fundamentación*, el propio Kant indica que la voluntad se encuentra en una encrucijada, ya que le ha sido sustraído todo principio material y, sin embargo, tiene que ser determinada por algo. Ese algo no podrá ser sino el principio formal del querer. Es decisivo distinguir entre forma y contenido de la voluntad para indagar cómo se puede justificar un momento de autonomía, una instancia fundamental, decisiva, incondicional, en relación con cualquier contenido posible. La respuesta, ligando el orden de la *fundamentación* y el de la *aplicación*, es que para determinar a la voluntad no queda sino, objetivamente, la *ley* y, subjetivamente, el *respeto puro* a la ley y, por tanto, la máxima[84] de obedecer a esa ley, aun con perjuicio de las inclinaciones.

Por tanto, lo que determina a la voluntad es: 1) objetivamente, la ley; 2) subjetivamente: el respeto (la máxima de obedecer a esa ley). Y ese *respeto* es un *sentimiento espontáneamente oriundo* de un concepto de la razón, diferente de los provenientes de la inclinación. El respeto es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa*. «Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo [...]. El *objeto* del respeto es, pues, exclusivamente la *ley*, esa ley que nos imponemos *a nosotros mismos*. [...] Todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley [...], de la cual esa persona nos da

[83] Ibíd., pp. 42 y 43.

[84] «*Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo —esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear— es la *ley* práctica» (nota 1, p. 30).

el ejemplo. [...] ante una persona de talento nos representamos, por así decirlo, el *ejemplo de una ley* [...]. Todo ese llamado *interés* moral consiste exclusivamente en el *respeto* a la ley»[85].

¿Cuál puede ser esa ley, cuya representación tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda llamarse buena? Para que mi querer sea moralmente bueno, se requiere: 1) *poder querer* que mi máxima se convierta en ley universal; 2) *respeto* por esa legislación moral universal (ley moral); 3) comprender que es una *estimación de valor*, que excede a todo valor que se aprecie por inclinación.

«La dependencia en que la facultad de desear está de las sensaciones llámase inclinación [...]. Cuando una voluntad determinada por contingencia depende de principios de la razón, llámase esto *interés*. El interés se halla, pues, sólo en una voluntad dependiente, que no es por sí misma siempre conforme a la razón [...]. Pero la voluntad humana puede también *tomarse interés* en algo, sin por ello *obrar por interés*. Lo primero significa el interés *práctico* en la acción [autonomía]; lo segundo, el interés *patológico* en el objeto de la acción [heteronomía]»[86].

Esta distinción entre dos órdenes de interés, el autónomo y el heterónomo, es básica para comprender el sentido y función de la «Metodología de la razón pura práctica», es decir, el peculiar enfoque kantiano de la aplicación, al que, por ejemplo, Gadamer no presta ninguna atención, ni del que, por tanto, saca ningún provecho para la hermenéutica y para la potencial hermeneutización de Kant.

La Metodología de la razón pura práctica será el modo de proporcionar a las leyes de la razón práctica entrada en el ánimo del hombre e *influencia* sobre sus máximas; «es decir, cómo se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo»[87]. Para comprender lo que ocurre en la determinación de la voluntad racional se necesita, además de una fundamentación en la ley objetiva, una *aplicación*, cuya explicitación requiere atender a su vez a dos aspectos: el del *sentimiento* (Estética de la libertad) y el del *Juicio* (Pragmática de la libertad).

El fundamento de determinación de la voluntad ha de tener sobre el ánimo del hombre también subjetivamente, *más poder*. Así

[85] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, nota, pp. 31-32.
[86] Ibíd., p. 46, nota.
[87] Kant, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, p. 183.



pues, no basta la coacción legal externa, ni la mera apariencia. Además de *legalidad* en las acciones, se requiere *moralidad* en las intenciones. Pero sería imposible producir moralidad en la intención, si la *naturaleza humana* no estuviese *así constituida*. «Todo sería pura hipocresía, la ley sería odiada o hasta despreciada, obedecida sólo por consideración al propio provecho. La letra de la ley (legalidad) se encontraría en nuestras acciones, pero el espíritu de la misma no estaría en nuestras intenciones (moralidad)». Por tanto, según Kant, más allá del mero provecho y de la coacción legal, es posible descubrir una cierta constitución natural que sea proclive a la vida moral.

Ciertamente, se requiere un tribunal, ya sea interno, que cultiva la autonomía, o bien externo, dependiente de las circunstancias y de los demás, que es una forma de heteronomía. También es cierto que se necesitan «andadores» para un ánimo «inculto» o «corrompido», como son buscar su atracción mediante «su propia ventaja» o los «perjuicios». Pero, a juicio de Kant, esto no basta, sino que hay que llegar al motivo moral puro, porque: *a*) es el único que funda un carácter (modo de pensar práctico); *b*) enseña al hombre a sentir su propia dignidad; *c*) da al ánimo una fuerza para deshacerse de toda fuerza sensible en cuanto ésta quiere ser dominante, y para encontrar, en la independencia de su naturaleza inteligible y en la grandeza de alma una rica compensación del sacrificio que realiza.

Kant quiere mostrar que el interés moral es un motor poderoso para el bien, una fuerza motriz, y no una quimera, como muestra la verdad de los ejemplos morales que hacen «sentir» la virtud. Y recomienda para la educación moral, en especial de la juventud, aprovechar la tendencia de la razón a examinar cuestiones prácticas, a conocer ejemplos y comparar las circunstancias, a fin de ejercitar el discernimiento del contenido moral en la acción. Aprovechar, pues, el progreso en el Juicio.

En todos estos textos se combina la perspectiva de una *estética de la libertad* y la de una *pragmática de la libertad*, porque se está recurriendo al sentimiento moral, a la imputación de la acción y a la aplicación de la ley moral mediante el Juicio. Estas conexiones permiten también ampliar en sentido hermenéutico el Juicio práctico en la doctrina kantiana del *factum de la razón*.

Así, por ejemplo, Riedel destaca que la interpretación heideggeriana de la ley moral como un *factum*, que retrotrae el enfoque exis-

tencial de la analítica del *Dasein* a la analítica kantiana de la razón práctica, señala una hermenéutica de la «facticidad» de la ley, que como tal no hay que «deducir», sino que hay que aceptar, es decir, seguir, comprendiendo[88]. Desde esta perspectiva no puede extrañar tampoco la relación de la hermenéutica con el Juicio, que *aplica* la ley al caso práctico correspondiente, y con la *imputación* de la acción, que se presupone para requerir la aplicación de la ley.

## 2.5. Excursus sobre la interpretación de Hannah Arendt

Nuestra interpretación del Juicio, que cuenta tanto con una estética como con una pragmática de la libertad, es decir, que presta atención tanto al orden del sentimiento como al de la aplicación, se distingue significativamente de la que ofreció Hannah Arendt[89], especialmente por lo que se refiere a la potencial vinculación del pensamiento kantiano con la hermenéutica contemporánea. Pues, si es cierto que suele aludirse a Arendt como alguien que ha estudiado la *Crítica del Juicio* y ha aprovechado algunos de sus aspectos para entresacar de ellos una peculiar «filosofía política», sin embargo, tampoco Arendt ha contribuido a la hermeneutización de la filosofía de Kant a partir de sus estudios sobre la tercera Crítica. Pero no sólo no lo ha hecho, sino que su interpretación puede llegar a ser perturbadora para aquellos que tengan este propósito.

En primer lugar, su concepción de la «política» resulta cuanto menos curiosa. A mi juicio, es fruto de una confusión básica de lo que significa la convivencia humana. Pues no toda convivencia es ya «política», a lo sumo sería protopolítica, porque no puede confundirse el ámbito de los asuntos humanos en general con el de lo político en particular. Esta primera cuestión es importante, porque otras remiten en último término a esta confusión inicial.

[88] Vid. M. Riedel, «Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom "Faktum der Vernunft"», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14 (1989), pp. 27-50; y asimismo G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen, 1967 [2. Aufl. (1. Aufl. 1931)].

[89] H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, University Press, Chicago, 1982 (trad. cast., Paidós, Barcelona, 2003) [recuérdese que la edición alemana de sus escritos se titula *Das Urteilen*]; vid. también *The Life of the Mind* [Harcourt Brace Jovanovich, San Diego/Nueva York, 1978 (trad. cast. Paidós, Barcelona, 2002)].



Por lo que se refiere al asunto central de este apartado, Arendt no tiene en cuenta el carácter de *aplicación* que el Juicio adquiere en Kant. Esta limitación le lleva a no correlacionarlo con el orden de la fundamentación, sino a autonomizar el Juicio, cuando en realidad éste sólo tiene sentido como aplicación. La autonomía como tal sólo es posible por la actividad de la razón, y el Juicio se dedica a aplicar contando con el orden del sentimiento (estética de la libertad, que vendría a ser una peculiar especie de estética moral). Si el Juicio se autonomiza, se convierte en arbitrario, lo cual, por otro lado, no es lo que desea Arendt. Pues, aunque no quiera contar con instancias o valores absolutos, sin embargo, sí quiere lograr un «juicio autónomo», tajante, por ejemplo de condena, como en el caso Eichmann o semejantes. Pero «autonomía» quiere decir capacidad de universalización, y ésta, si no quiere quedarse exclusivamente en el momento objetivo y puramente formal, tiene que abrirse a la concreción en virtud del momento subjetivo estético (sentimiento de respeto) y pragmático (aplicación del Juicio).

Una de las razones de la desarticulación de la filosofía kantiana en Arendt se debe a la separación tajante entre Juicio y Voluntad, así como entre Espectador y Actor, con las que cree poder mantener una separación, a su vez, entre Moral y Política. Pero no es fácil separar el Juicio y la Voluntad racional, si atendemos a los textos de la *Fundamentación* (algunos ya citados), o a la «Típica del Juicio Práctico» y la «Metodología» en la *Crítica de la razón práctica* (a los que ya acudió G. Krüger para su interpretación de la filosofía de Kant). Porque no es un punto de partida suficiente, ni adecuado a la riqueza de la facultad de juzgar, afirmar que *el* juicio nace del «placer meramente contemplativo o *complacencia inactiva*», es decir, identificable con el sentimiento que Kant denomina «gusto». Hay también un modelo de Juicio moral, que pertenece al ámbito práctico, por tanto, el juicio también tiene su lugar peculiar en el seno de la filosofía práctica, que es lo que precisamente rechaza Arendt. De este modo, además, se pone de relieve de una forma más equilibrada la verdadera aportación de Kant a la doctrina del Juicio, que no han sabido ponderar ni Arendt ni Gadamer. Pues, de una parte, Arendt cree descubrir en Kant al primero en tratar la facultad de juzgar, ignorando a Aristóteles; y, por otra, Gadamer sólo recurre al

modelo aristotélico en su concepción de la aplicación en *Verdad y método*, ignorando a Kant. Ahora bien, en la doctrina kantiana del Juicio encontramos un nuevo impulso para una concepción hermenéutica de la aplicación, complementaria de la procedente de Aristóteles.

En concreto, y a diferencia de la interpretación que presenta Arendt, esto valdría para comprender más adecuadamente diversos asuntos que también trata Arendt, como la noción de «ejemplo» (de la «validez ejemplar»), el sentimiento de entusiasmo y el posible sentido moral y/o político del juicio de lo particular en Kant.

La noción kantiana de «ejemplo» se emplea también en contextos de la filosofía práctica como el de la *Fundamentación*, por tanto, la noción de «validez ejemplar» sería plenamente pertinente para el Juicio moral en su función de aplicación. Kant utiliza incluso la expresión «ejemplo de una ley», aplicado a la «persona». Aquí se unirían el aspecto estético (sentimiento de respeto) y el judicativo (aplicación concreta a lo particular) en el ámbito moral[90]. De hecho, la noción de «lo ejemplar» ha sido interpretada en relación con el Juicio reflexionante en el ámbito práctico-moral, debido a su capacidad para orientar la acción y a su ligazón con un sentimiento que tiene fuerza vital[91]. En esta línea, a partir del Juicio se ha querido sacar una cierta «normatividad», que estaría vinculada a la pretensión de mantener una identidad moral o autenticidad vital, o tal vez a una experiencia de plenitud, de apertura innovadora, que bien podría aprovecharse en el contexto de una filosofía hermenéutica en conexión con la *Crítica del Juicio* y hasta inspirar por esta vía una «ética de la autenticidad»[92].

Otra de las posibles confusiones procede de la separación tajante entre espectador y actor en la interpretación que hace Arendt de la posición de Kant ante la Revolución francesa. Parece que la perspectiva del espectador es la del juicio, que carece de consecuencias para la acción, según Arendt[93]. Pero la simpatía que sienten los espectadores del acontecimiento histórico de referencia, aquellos «que no están complicados en el juego», se debe a una «*participación* según el deseo, rayana en el entusiasmo», a una «participación *afectiva* en el bien», que Kant denomina «entusiasmo» y que merece una reflexión «importante para la antropología: que el verdadero entusiasmo hace siempre referencia a lo *ideal*, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no puede ser henchido por el egoísmo»[94]. Por consiguiente, el «desinterés» no equivale a una carencia de interés, sino a la influencia de un interés superior, peculiar, el interés moral, que provoca la fuerza de una causa moral para la que el ser humano está preparado mediante una peculiar disposición moral.

Habría, pues, que poner en cuestión también la separación tajante entre la moral y la política, a la que nos quiere conducir la interpretación que ofrece Arendt de la *Crítica del Juicio* como base de una nueva «filosofía política» kantiana. De todos modos, lo que más nos interesa en nuestro contexto es recordar que la interpretación que Arendt hace del Juicio en Kant no contribuye precisamente al proceso de transformación hermenéutica de la filosofía kantiana, a pesar de haber tratado algunos asuntos que bien se prestan a tal operación y que, por nuestra parte, junto con otros estudiosos del tema ya citados (Krüger, Makkreel, Riedel y Ferrara), queremos aprovechar para favorecer una orientación hermenéutica de la filosofía práctica (moral, política, económica, estética).

## 3. ¿«TRADICIÓN HUMANISTA» COMO ALTERNATIVA A KANT?

En el primer apartado de la Primera Parte de *Verdad y método*[95] Gadamer propone expresamente «la superación de la dimensión estética» y, a tal efecto, comienza exponiendo la «significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu».

[90] En la *Crítica del juicio*, la noción de «ejemplo» tendría que ampliarse al sentido de una «exposición», que puede ser «simbólica» (§ 59).

[91] A. Ferrara, «Öffentliche Vernunft und die Normativität des Vernünftigen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002), pp. 925-943.

[92] Por esta vía hermenéutica se podría conectar, por ejemplo, tanto con la identidad práctica de J. Habermas como con la ética de la autenticidad de Ch. Taylor.

[93] H. Arendt, *Conferencias*, pp. 35 y 36, 86, 94-115.

[94] Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor», en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1978, pp. 105-107; vid. también, *El conflicto de las facultades*.

[95] Título que sustituyó al que Gadamer prefería en un principio, a saber, «Entender y Acontecer».

A esta propuesta gadameriana voy a contraponer, por mi parte, las dos rectificaciones siguientes: 1.ª) intentaré corregir la interpretación gadameriana, que presenta la tradición humanista como presunta alternativa a la estética de Kant, con el fin de mostrar que también a través de la tradición humanista cabe vincular a Kant con la ética hermenéutica; y 2.ª) trataré de reconstruir el significado ético de la tradición humanista, con el fin de aprovechar sus conceptos básicos para tal ética hermenéutica. ¿Qué aporta, pues, la «tradición hermenéutica»?

### 3.1. Corrección de la interpretación de Gadamer

Gadamer comienza esta parte de su obra planteando la cuestión del «método» de las ciencias del espíritu, en concreto, frente a la posición de Mill de aplicar el método de las ciencias naturales a las ciencias morales[96].

Pero, a mi juicio, más allá del problema del método en su sentido epistemológico, lo que late en el fondo del problema del método de las ciencias del espíritu, tal como lo aborda Gadamer, no es una cuestión estrictamente metodológica, sino una cuestión que concierne a un nivel más profundo: el de la *experiencia*. Lo que está en juego en último término no es una metodología, sino poner de relieve que, cuando se parte del mundo humano sociohistórico, surgen dificultades epistemológicas insuperables, porque se está inmerso en una experiencia muy distinta a la que se produce en el ámbito de las ciencias naturales. Por tanto, lo que desarrollan las ciencias del espíritu, antes que una metodología, es la *tradición humanista*: una *experiencia de humanidad*, un concepto experiencial de humanidad, la experiencia humanista de la vida.

Gadamer se apoya en varios autores que fueron abriendo el camino en favor de la especificidad del conocimiento sociohistórico (Helmholtz y Droysen), pero de modo especial se vale de Dilthey, quien se opuso expresamente al «empirismo dogmático» de Mill, a

[96] Por cierto, el término «moral sciences» (en el libro VI del *System der deduktiven und induktiven Logik* de Mill) fue traducido al alemán como *Geisteswissenschaften*, según señala el propio Gadamer (*Verdad y método*, p. 31, nota 1).



su falta de «formación histórica»[97]. A mi juicio, las ciencias del espíritu desarrollan el humanismo, el ideal de la razón ilustrada, por otro camino[98], aunque, según Gadamer, aportando un contenido enteramente nuevo.

«Fue sobre todo Herder —dirá Gadamer— el que intentó vencer el perfeccionismo de la Ilustración mediante el nuevo ideal de una "formación del hombre", preparando así el suelo sobre el que podrían desarrollarse en el siglo XIX las ciencias del espíritu históricas. El *concepto de la formación* que entonces adquirió su preponderante validez fue sin duda el más grande pensamiento del siglo XVIII, y es este concepto el que designa el elemento en el que viven las ciencias del espíritu en el siglo XIX...»[99].

Por una parte, se transita aquí desde el problema metodológico al de la *experiencia*, como expresa la noción fundamental de «formación» en la tradición humanista. El ideal de la razón ilustrada se muestra ahora en su versión humanista, con un carácter experiencial, y no meramente formal, lo cual constituye un nuevo paso hacia la configuración de una ética hermenéutica, gracias al ideal experiencial de la «formación» del hombre.

Y, por otra parte, esta radicación en la peculiar experiencia humanista propiciará asimismo una base firme para la superación de la dimensión estética en favor, a mi juicio, de la *ética*. Lo cual queda patente si puede mostrarse —como haremos a continuación— el profundo sentido ético de los conceptos básicos del humanismo.

### 3.2. Sentido ético hermenéutico de la tradición humanista

La reconstrucción hermenéutica del sentido ético de la tradición humanista, que aquí nos proponemos, se enfrenta a varias *dificultades*. Existen al menos tres que obstaculizan esta comprensión ética de los conceptos básicos de la tradición humanista.

[97] *Verdad y método*, p. 35. También a Nietzsche le criticó Dilthey esta falta de conciencia histórica (vid. Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella, 1992).

[98] Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, en especial los apartados «Humanismo ético» (pp. 52 ss.) y «Humanismo hermenéutico» (pp. 123 ss.).

[99] *Verdad y método*, p. 37.

A) En primer lugar, la significación ética de la tradición humanista ha pasado desapercibida, porque la primera parte de *Verdad y método* se ha interpretado casi exclusivamente como una contribución a la *estética*, cuando de lo que se trata es de una «superación de la dimensión estética», como dice expresamente Gadamer desde un comienzo en dicha obra, y queda atestiguado por él en reiteradas ocasiones a lo largo de su obra posterior.

B) En segundo lugar, resulta también difícil, porque Gadamer *desaprovecha* las *aportaciones kantianas* a los conceptos de la tradición humanista.

C) En tercer lugar, la sorprendente interrupción final, por parte de Gadamer, de su propio proceso expositivo y argumentativo en favor de la superación de la estética en *Verdad y método*.

Para superar estos obstáculos, propongo una reconstrucción ética de los conceptos básicos de la tradición humanista, aprovechando también las aportaciones kantianas. Una tarea que no ha sido realizada hasta ahora, por lo que sé. Corrigiendo a Gadamer, no hay que entender la tradición humanista como una presunta alternativa a Kant, dado que existen vínculos significativos de todos y cada uno de los conceptos básicos procedentes de dicha tradición con el pensamiento kantiano.

Por consiguiente, puede comprobarse que la interpretación gadameriana se debe a un deficiente estudio del pensamiento kantiano, al desaprovechar relevantes aportaciones provenientes, en especial, de la *Crítica del Juicio*, de la *Metafísica de las costumbres* y de la *Antropología en sentido pragmático*.

Los conceptos básicos del humanismo que expone Gadamer en *Verdad y método* (*formación, sentido común, capacidad de juicio* y *gusto*) tienen un ineludible sentido ético y no están desvinculados del horizonte kantiano. Lo que ocurre es que en el contexto de la tradición humanista se presentan como conceptos *experienciales* e *históricos*, y ya no meramente formales, en los que se trasluce el sentido de humanidad y se plasma la experiencia humanista de la vida. Lo cual constituye, a mi juicio, un rico potencial para quienes se proponen diseñar una ética hermenéutica contemporánea.



### 3.2.1. *Formación* (Bildung[100])

La determinación fundamental de este concepto —tras una larga historia— proviene de Herder, para quien significa un «ascenso a la humanidad». Según Gadamer, el concepto de formación está muy vinculado al de cultura y designa «el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre»[101].

Aunque Gadamer afirma que Kant no emplea todavía la palabra formación en este tipo de contextos[102], es constatable que sí emplea el término *Bildung*, y en un lugar muy apropiado: al final de la «Metodología de la razón pura práctica» de la *Crítica de la razón práctica*, donde aboga por la «metodología de una formación [*Bildung*] y de un ejercicio [*Übung*] morales»[103]. Donde sí emplea el término «cultura», en vez de «formación», es en la *Metafísica de las costumbres*, al defender la «cultura» [cultivo, formación] de la capacidad (o de la «disposición natural»), que como tal es un acto de la libertad del sujeto que actúa[104].

Es Humboldt quien destaca una diferencia entre «cultura» y «formación», afirmando que con «formación» «nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la *vida espiritual y ética* y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter»[105].

Por su parte, Hegel habla ya de «formarse» y «formación», cuando recoge la idea kantiana de las obligaciones para consigo mismo[106], pero recuerda que «formación» es también un concepto histórico, y que de ese carácter histórico se trata en la comprensión —en la experiencia— de las ciencias del espíritu, de ahí que Hegel

---

[100] Según Gadamer (*Verdad y método*, p. 40), la palabra *Bildung* venció sobre la de *Form*, tal vez porque *Bildung* contiene «imagen» (*Bild*), que acoge la duplicidad de «imagen imitada» y «modelo por imitar» (*Nachbild* y *Vorbild*).

[101] *Verdad y método*, p. 39. Vid. *Philosophisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, Schwab & Co., Basel/Stuttgart, 1971, Bd. 1, pp. 922-938.

[102] Gadamer, *Verdad y método*, p. 39

[103] Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. p. 193, Ak. V, 161.

[104] Kant, *Metafísica de las costumbres*, § 19.

[105] W.v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, VII, 1, 30. Cursiva nuestra.

[106] G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, Frommann, Stuttgart, 1961, Erster Cursus, § 41-45.

desarrolle este concepto histórico. Ahora bien, si es cierto que la filosofía, siguiendo a Hegel, «tiene en la formación la condición de su existencia» y, si acierta Gadamer al afirmar que también las ciencias del espíritu dependen de la formación, es preciso reconocer —a mi juicio— que éste es también el caso de la ética en sentido hermenéutico. Porque el ser del espíritu está unido a la idea de la formación, en la que no puede descuidarse su relación con la noción de *êthos*. El hombre «no es por naturaleza lo que debe ser» y por eso necesita la formación: el ascenso a la generalidad, que acoge la determinación de la racionalidad humana. La *formación como ascenso a la generalidad* desde la facticidad es una tarea humana y requiere *libertad*.

Precisamente en la *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla la génesis de una autoconciencia libre y muestra que la esencia del trabajo es formar la cosa. La conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez hacia la generalidad, ya que formando la cosa se forma a sí misma: el trabajo forma, hace libres[107]. Esto significa que, en cuanto el hombre tiene un *poder*, gana un sentido de sí mismo; por ejemplo en el trabajo.

La *formación práctica* consiste entonces en: *a*) el distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado; y *b*) la atribución a una generalidad: por ejemplo, la atención a la salud (mesura que limita) y la elección profesional (un destino y una entrega a tareas que rebasan los fines privados, hasta hacer de la profesión cosa propia).

En esta descripción hegeliana de la formación práctica puede reconocerse la determinación del espíritu histórico: el reconocimiento de sí mismo en el ser otro. «Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro»[108]. Este movimiento de retorno a sí mismo a través de la enajenación y la apropiación constituye un proceso formativo, que se nutre de una sustancia histórica dada en el idioma, las costumbres y las instituciones.

La conciencia formada es una especie de sentido general y comunitario, en la que resuena un contexto histórico. Ahora bien, Gadamer, siguiendo a Hegel, destaca como característica general de la formación el «mantenerse abierto hacia lo otro», la apertura a la generalidad, el «elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad». Aunque añade para evitar confusiones intelectualistas y racionalistas: «Y esta generalidad no es seguramente una generalidad del concepto o de la razón»[109]. Porque, como hemos señalado desde un comienzo, lo que está en juego en la tradición humanista es otra forma de *experiencia* de la vida, desde la que cabe abrir a su vez una nueva forma de *generalidad*, que no es ya conceptual, sino *experiencial*.

[107] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, p. 149 (trad. esp., p. 120) y Gadamer, *Verdad y método*, pp. 41 y 42.

[108] Gadamer, *Verdad y método*, p. 43. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VI, pp. 313 ss.



### 3.2.2. Sensus communis

Es éste un tipo de saber práctico, propio de la tradición humanística, que se enfrenta a la ciencia moderna y para cuyo rescate Gadamer recurre a Vico, a la Filosofía escocesa, incluso a ciertas manifestaciones del Pietismo. Pero lo verdaderamente llamativo es que no remita al tratamiento kantiano del sentido común, que se encuentra en el parágrafo 40 de la *Crítica del Juicio*.

En su manifiesto pedagógico y en el esbozo de su «nueva ciencia» Vico defiende el humanismo remitiendo al *sensus communis*, al sentido comunitario, al ideal de la *eloquentia*[110], al «hablar bien», que es una combinación de ideal retórico y ético: decir lo correcto y verdadero, lo acertado. En suma, una retórica filosófico-moral[111]. En la tradición humanística, a la que pertenece Vico, hay una defensa de la retórica, en el sentido de ofrecer una sabiduría sobre la vida, que recoge la oposición conceptual entre *sabiduría* y *prudencia*. Una oposición que se encuentra en Aristóteles y que posteriormente derivó hacia una crítica del ideal teórico de vida.

Vico señala los límites de la ciencia moderna y defiende el cultivo de la prudencia y la elocuencia en el contexto de la educación centra-

[109] *Verdad y método*, p. 46.

[110] J. B. Vico, «De nostri temporis studiorum ratione» (1708), en *Le orazioni inaugurali, il De Italorum sapientia e le polemiche*, G. Gentile & F. Nicolini (ed.), Bari, 1914, pp. 69-121; *Ciencia nueva*, Madrid, 1995. Vid. K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.

[111] Para el desarrollo de un proyecto de Retórica ética de este tipo, a partir de Aristóteles, vid. Francisco Arenas, *Hermenéutica, retórica y ética del* lógos. *Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*, Valencia, 2006.

da en la formación del *sensus communis*. Y lo que destaca Gadamer y, a mi juicio, tiene un especial relieve ético es que el *sensus communis* significa «el sentido que funda la comunidad»[112]. Según Vico, lo que orienta la voluntad humana no es la generalidad abstracta, sino la generalidad concreta que representa la comunidad, de un grupo, de un pueblo o del género humano. Por tanto, la formación del sentido común es decisiva para la convivencia, puesto que se trata de un «sentido común de lo verdadero y lo justo», de la «formación de un sentido para lo convincente», que no puede ser sustituido por la ciencia.

Con su noción de *sensus communis* Vico remite, según Gadamer, a un motivo ético que proviene de Aristóteles, pero no lo relaciona en ningún momento con Kant. Según Vico, «el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida». Es el que determina la existencia moral e histórica del hombre, donde lo decisivo son las circunstancias. Lo que sigue operando aquí, según Gadamer, es la forma de ser del *conocimiento ético* reconocida por Aristóteles[113]. Este sentido común, del que forma parte el sentido de la justicia y es esencial para la convivencia, está presente a lo largo de toda la historia de la filosofía práctica, al menos, desde Aristóteles hasta Rawls, pero también debería repararse en la posible aportación kantiana en la *Crítica del Juicio*, de la que Gadamer hace caso omiso.

Aunque parece que Vico no tuvo excesiva influencia en el siglo XVIII, sí la tuvo, en cambio, Shaftesbury[114], quien situó ingenio y humor bajo el título de *sensus communis*: el sentido del bien común, también el amor de la comunidad o sociedad, afecto natural, humanidad, complacencia. Es una virtud social, una virtud del corazón. Incluye un estilo de buen vivir, una virtud del trato social, pero desde una base moral.

Shaftesbury se refiere a la simpatía, sobre la que basa la moral, y sus seguidores, en especial Hutcheson, desarrollaron una teoría

[112] *Verdad y método*, p. 50. Cursiva nuestra. A mi juicio, cabría relacionar este sentido comunitario con el sentido compartido en una sociedad bien ordenada al estilo de Rawls. Pero habría que preguntarse si el «sentido común» equivale a la «opinión pública» o a la «razón pública».

[113] *Verdad y método*, pp. 52 y 53. Cursiva nuestra.

[114] Vid. los trabajos de Agustín Andreu sobre este autor. Por ejemplo, su edición de *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Pre-textos, Valencia, 1995.



del *sentido moral*[115]. El concepto de *common sense* ocupará un lugar central en la filosofía escocesa, por ejemplo, en Thomas Reid, contra el escepticismo. La filosofía del sano entendimiento humano, del *good sense*, contiene el fundamento de una *filosofía moral*. «El motivo moral que contiene el concepto del *common sense* o del *bon sens* se ha mantenido operante hasta hoy»[116].

Entre los otros ejemplos a que remite Gadamer para acreditar el vigor de la idea del sentido común, me parece especialmente significativo el del pietismo, de cuyas aportaciones cabe destacar las siguientes por su valor ético y hermenéutico: *a*) el *sensus communis* aparece traducido como «corazón» en la obra del pietista suavo Oetinger; *b*) para él el problema no es la nitidez de los conceptos, sino que hacen falta «ciertos sentimientos previos» (¡el amor arrastra el corazón!) para un «conocimiento vivo»; porque *c*) el verdadero fundamento del sentido común es el concepto de vida; y *d*) el problema a resolver es el de la aplicación, pero en un sentido que supere el intelectualismo ilustrado. En suma, por su relevancia para la proyectada ética hermenéutica habría que prestar especial atención a la fuerza de los sentimientos, a lo que significa la radicación del sentido común en la *vida* y al problema de la *aplicación*.

Sorprende que Gadamer no remita a Kant en este amplio contexto de referencias históricas sobre el sentido común. Pero así es: obvia el tratamiento kantiano del sentido común, que se encuentra en el parágrafo 40 de la *Crítica del Juicio*; cuando, según Kant, una de las formas de la «orientación» es la que aporta el «sentido común», orientador de una comunidad y «condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento»[117].

No obstante, según la interpretación de Gadamer, el sentido moral fundamental del concepto de *sensus communis* no ocupa ningún lugar sistemático en la filosofía kantiana, y aduce la *Crítica del Juicio*. Y es que Gadamer considera que la filosofía moral kantiana se concibe como alternativa a la doctrina inglesa (!) del sentimiento moral. De ahí que concluya que el concepto de *sensus communis* queda en Kant enteramente excluido de la filosofía

[115] Hutcheson ilustra el *sensus communis* con *sympathy* (cfr. *Verdad y método*, p. 55, nota 38).

[116] *Verdad y método*, p. 56.

[117] *Crítica del Juicio*, § 21 y 22.

moral, y que «por lo tanto, el verdadero sentido común es para Kant el gusto»[118].

Sin embargo, en el parágrafo 40 de la *Crítica del Juicio* Kant distingue claramente entre 1) el sentido común como *entendimiento común humano* y 2) el sentido común como *sensus communis* o sentido social, que es capaz de la universalidad de los juicios[119].

Este concepto kantiano de *sensus communis* ofrece la posibilidad de articular una *orientación* que cuenta con las aportaciones de la tradición, dado que en principio con él se apela a ella, pero también puede abrirse el horizonte contra ella, según hemos visto que interpreta Makkreel, y hemos defendido en nuestra versión de la hermenéutica crítica a partir de Apel y Habermas. Es significativo que esta derivación crítica haya sido un aspecto criticado en la interpretación gadameriana de la tradición. Ahora bien, precisamente este mismo hecho indica que es posible encontrar en la figura kantiana del sentido común la base de una posible *Ilustración hermenéutica*, es decir, de una comprensión y orientación crítica de la acción humana.

Kant aclara el principio del *sensus communis* mediante tres máximas del entendimiento común humano: 1) pensar por sí mismo; 2) *pensar en el lugar del otro*; 3) pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del entendimiento o del modo de pensar libre de prejuicios y la tercera es la máxima de la razón. La segunda, que Kant denomina la máxima del modo de pensar ampliado («extensivo»), es la *máxima del Juicio* y como tal la más significativa con respecto al sentido común, que es aquel que compara su juicio con la razón humana total: «la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana [...] esto se realiza comparando su juicio con otros juicios [...] posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro»[120].

A partir de estas máximas cabe destacar algunos aspectos significativos del modo de pensar en que consiste el Juicio en su modalidad de sentido común, según Kant, que son vinculables con el sentido hermenéutico de la Ilustración. En primer lugar, habría que

[118] *Verdad y método*, pp. 64 y 66.
[119] *Crítica del Juicio*, § 40, pp. 198 ss.
[120] Ibíd.



aludir a la máxima referida a un modo de pensar *libre de prejuicios*, a fin de hacer posible el pensar por sí mismo. Es éste un asunto que debe replantearse una Ilustración hermenéutica, dado que la hermenéutica estandarizada por Gadamer parece más conciliadora con respecto a los prejuicios, y, sin embargo, una revisión más detenida de este tema pone de manifiesto que también en Gadamer hay un proceso de selección de prejuicios.

No obstante, el asunto nuclear en este contexto para correlacionarlo con la hermenéutica es el que se refiere a la segunda máxima del modo de pensar, es decir, al pensar «extensivo», aquel que es capaz de abrirse más allá de las condiciones subjetivas del juicio, porque, en vez de encerrarse, ensancha su horizonte pensando en el lugar de cada otro: «reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)».

La *imaginación* tiene aquí la función de ampliar nuestro modo de pensar y no es extraño que pueda tener una función orientadora y liberadora. Con lo cual el sentido común proporcionaría un potencial que podría contribuir también a una confrontación crítica con la tradición. Lo que llama la atención aquí es que la imaginación sea precisamente un factor decisivo en esta forma de pensar ampliada, de un modo semejante a otras tradiciones, como la de Adam Smith[121].

Esta concepción kantiana del Juicio y del sentido común es también la base para comprender adecuadamente la nueva noción del gusto como *sensus communis aestheticus*, a la que aludiremos más tarde. En efecto, «podríase incluso definir el gusto, como facultad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto»[122].

### 3.2.3. *La capacidad de juzgar*

Gadamer contrapone el sentido ético de la capacidad de juzgar en la tradición humanista al sentido estético en Kant; porque, según

[121] A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997. Vid. J. Conill, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004.
[122] *Crítica del Juicio*, § 40.

Gadamer, éste queda excluido de la filosofía moral kantiana. Es, pues, en este punto donde se agudiza la contraposición que Gadamer establece entre la *tradición humanista* (que mantendría un carácter ético) y el *giro estético* que Kant habría dado al concepto de Juicio (que acaba reducido, según Gadamer, a mero gusto). ¿Se enfrentan de modo irreconciliable la tradición humanista y el giro estético, producido por Kant, en el concepto de Juicio?

En cuanto al desarrollo del *concepto de la capacidad de juzgar* en el siglo XVIII alemán, es posible que se base en su estrecha relación con el concepto de *sentido común*. Pues «el sano sentido común» se caracteriza por la *capacidad de juzgar*[123]. Por su parte, los filósofos moralistas ingleses destacan también que los juicios morales y estéticos tienen el carácter del *sentiment*, o también *taste*. Y uno de los representantes de la Ilustración alemana, Tetens, considera el sentido común como un «*judicium* sin reflexión»[124].

En ningún caso la actividad del juicio es demostrable, y de ahí que la capacidad de juicio se encuentre siempre en una situación de perplejidad[125], dado que se carece de un principio que a modo de una regla pudiera aplicarse en cada caso. Por eso, la capacidad de juicio no puede enseñarse, sino sólo ejercerse una y otra vez, ejercitarse, por lo que se asemeja —a mi modo de ver— a la experiencia, que no se aprende con principios y reglas, sino que consiste en ejercerse, practicarse, realizarse, vivirse.

Tal vez por eso la filosofía ilustrada alemana se apartará del sentido originario del *sensus communis*. Aunque para la estética esto revistió una significación particular, pues Baumgarten sostiene, por ejemplo, que la capacidad de juicio conoce lo individual-sensible y juzga su perfección o imperfección, pero sin aplicar un principio general.

Kant hablará de «capacidad de juicio reflexiva», en el sentido de enjuiciamiento según la finalidad. Kant lo considera enjuiciamiento estético, carente de concepto, y de un modo semejante al de

[123] Es oportuno recordar el sentido de la «discreción» en la literatura española como una forma de «inteligencia» (véase, por ejemplo, ya *El Quijote*).

[124] N. Tetens, *Versuch über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* I, Leipzig, 1777, p. 520.

[125] *Verdad y método*, p. 62. De ahí que «desde la perplejidad» pueda considerarse una actitud protohermenéutica básica (vid. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990).



Baumgarten, que había denominado al *judicium sensitivum «gustus»*, Kant considera que «se llama gusto a un enjuiciamiento sensible de la perfección»[126]. Es así como se produce el «*giro estético* del concepto de *juicio*».

Según la interpretación gadameriana, la recepción kantiana de los conceptos de juicio y de sentido común en la tercera Crítica abona la versión estética, en vez de la ética de la tradición humanista, el sentido moral fundamental de este concepto ya no detenta en él ningún lugar sistemático. El cultivo de los sentimientos morales y la capacidad práctica de juicio —señala Gadamer— no son asunto de la filosofía moral kantiana. En el campo de lo que podría llamarse una capacidad de juicio sensible, para Kant sólo queda el juicio estético del gusto. Aquí sí puede hablarse de un sentido comunitario. Por eso, según Gadamer, «el verdadero sentido común es para Kant el *gusto*»[127].

En definitiva, según Gadamer, la exclusión del *sensus communis* de la filosofía moral kantiana constituye la base del giro estético del concepto de juicio. Una vez más desaprovecha las aportaciones de la *Crítica del Juicio*, la *Metafísica de las costumbres* y la *Antropología en sentido pragmático*, a partir de las cuales hemos expuesto el lugar de una estética y pragmática de la libertad dentro de la filosofía práctica kantiana, en las que se presta especial atención al sentimiento moral y al problema de la aplicación.

Igualmente desaprovecha Gadamer el potencial kantiano con el concepto del gusto, el último de los conceptos de la tradición humanista que examina, al que nos referimos a continuación.

### 3.2.4. *El gusto*

Conforme a la interpretación gadameriana, Kant restringe el gusto a su dimensión estética, con lo cual: *a*) se produce una subjetivización radical de la estética, y *b*) se ciega la experiencia de la verdad en el arte y en la historia.

Pero, ¿se ha de aceptar la reducción del sentido común al gusto? Porque lo que vamos buscando es dilucidar si es posible un *concep-*

[126] Kant, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. Menzer, 1924, 34 (trad. cast. Crítica, Barcelona, 1988).

[127] *Verdad y método*, pp. 64 y 66.

*to ético del gusto*, si algo así como un «gusto moral» tiene vigor efectivo en la vida moral.

De hecho, originalmente, el concepto del gusto es más *moral* que estético[128]. En esta historia ocupa un lugar destacado *El Discreto* (1646) de Baltasar Gracián, donde se describe un ideal de humanidad auténtica. Y sólo más tarde se restringió a las bellas artes.

Aquí el gusto sensorial contiene ya el germen de la distinción que se realiza en el enjuiciamiento espiritual de las cosas. El discernimiento sensible que opera el gusto se encuentra a medio camino entre el instinto sensorial y la libertad espiritual. El gusto es considerado por Gracián como una primera «espiritualización de la animalidad» y forma parte de la cultura, de la formación, junto al ingenio. El concepto del gusto es para Gracián el punto de partida de su ideal de la formación social. Su ideal del hombre culto (el «discreto») consiste en que esté el «hombre en su punto»[129], esto es, aquel que alcanza en todas las cosas de la vida y de la sociedad la justa libertad de la distancia[130], de modo que sepa distinguir y elegir. Por tanto, es aquel que tiene la capacidad, lograda mediante experiencia y reflexión, de tomar las decisiones correctas en todos los ámbitos y situaciones de la vida y de juzgar todas las cosas conforme a su efectivo valor, libre de engaños subjetivos.

La importancia epocal del ideal de formación que Gracián propone, basado en el ideal del buen gusto, consiste en que sustituyó al del cortesano cristiano de Castiglione, dentro del repertorio de los ideales de formación en la historia de Occidente. Se trata del ideal de una *sociedad cultivada*, de una buena sociedad, en la que el ideal se reconoce por la *comunidad de sus juicios* o por el hecho de que acierta a erigirse por encima de la estupidez de los intereses y de la privacidad de las preferencias. A mi juicio, habría que comparar con sentido histórico este aspecto con algunas concepciones actuales que también proponen ciertos ideales de formación y de buena

[128] Vid. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, 1974, Bd. 3, pp. 443 ss.; José Luis L. Aranguren, «La moral de Gracián», en *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1997, vol. 6, pp. 375-399.

[129] Creo que no sería difícil relacionarlo con la expresión que utiliza Ortega para caracterizar el sentido propio de lo moral en el ser humano: encontrarse en su «quicio», es decir, algo así como en su punto preciso de plenitud vital.

[130] Tal vez fuera posible relacionar esta caracterización con el nietzscheano «*pathos* de la distancia», propio del «aristócrata», que también goza de buen gusto. Vid. J. Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.



sociedad (orden social y/o moral, sociedad bien ordenada o sociedad decente), más allá de una estricta sociedad justa (al estilo, por ejemplo, de Rawls, Etzioni, Margalit y Taylor).

Por consiguiente, con el concepto del gusto se está remitiendo a un *modo de conocer* y a un *fenómeno social*, y no a una cuestión privada, ya que gracias al gusto se pueden restringir las inclinaciones privadas de los individuos, se puede tener preferencia por algo y que el propio gusto lo rechace. Lo cual indica que cabe distinguir entre *preferencia* y *gusto*, dado que éste representa ya cierta generalidad.

Es cierto que en cuestiones de gusto no es posible argumentar de un modo decisivo, pero tampoco es una cuestión meramente privada, ya que «siempre intenta ser un buen gusto». Incluye ya una *pretensión de validez*, pero en vez de basarse en argumentos es algo parecido a un sentido, por el que *se experimenta*. De hecho, somos muy sensibles a lo negativo en las elecciones y discernimientos del gusto y disgusto, por ejemplo, cuando nos sentimos de inmediato heridos por lo que nos repugna ante algo injusto o indigno. Cabría recordar aquí que, según Kant, lo contrario de lo bello no es tanto lo feo como lo que produce asco.

Además de distinguir entre preferencias y gusto, tampoco hay que confundir el gusto con la *moda*. Es ésta un fenómeno estrechamente conectado con el gusto, pero en ella es determinante la generalización social. Sin embargo, la generalización que conviene al gusto tiene un fundamento distinto: su norma no está impuesta por el hacer de todo el mundo, no se reduce a una mera dependencia social, sino que el fenómeno del gusto debe determinarse como una capacidad de discernimiento espiritual, para adaptar incluso la moda al gusto. Dicho con más precisión: al propio buen gusto, que está caracterizado por la mesura y el propio juicio. Y esto es lo que significa mantener un «estilo»: mantener el propio juicio. Sería muy fecundo aplicar esta reflexión a la cuestión de los estilos de vida: al gusto por un «estilo de vida», dado que es un asunto decisivo en la sociedad actual, tan marcada por el consumo[131]. Frente a la tiranía de la moda, el gusto conserva una libertad y una superioridad: una fuerza normativa propia, porque «se sabe seguro del asentimiento de una comunidad ideal», gracias a la cual «la ideali-

[131] Vid. Adela Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002.

dad del buen gusto» se puede enfrentar a la regulación del gusto por la moda. Por otra parte, creo que el buen gusto estaría ligado también a la identidad práctico-moral, la mismidad y la autenticidad, a cierto ideal personal que orienta la acción. Por tanto, podría formar parte de una ética hermenéutica de la autenticidad.

En la exposición gadameriana, con el concepto del gusto se designa, pues, tanto un modo de conocer como un modo de enjuiciar en el ámbito práctico-moral. La peculiar manera de conocer consiste en una manera de juzgar lo individual por referencia a un todo, es decir, si aquello que se examina es adecuado; para lo cual hay que tener un cierto «sentido», que nada tiene que ver con una demostración racional. De lo que se trata aquí es de una *capacidad de juicio estética*, no lógica, pues en este ámbito el caso individual no es un simple caso más: es un caso individual en su individualidad. De ahí que el enjuiciamiento del caso no aplique un baremo general, sino que contribuya a determinar, completar y corregir dicho baremo. Y este gusto tiene relevancia práctico-moral, porque abarca también el ámbito de las costumbres y las conveniencias, la ordenación de la vida, la valoración de los casos concretos, «se despliega en la realidad moral de los hombres». De donde se sigue que «toda decisión moral requiere gusto»[132]. Se requiere tener un tacto especial para atinar con lo correcto y aplicar la ley moral. El gusto contribuye al juicio moral.

Lo que ha ocurrido, según Gadamer, es que el concepto del gusto en el siglo XVII, que entra principalmente por la vía de la filosofía moral y constituye un componente humanístico, queda restringido a su sentido estético, debido a la influencia kantiana, que representaría una ruptura con la tradición humanista, con lo cual lo estético se desvincula de lo ético, y la estética parece que sustituya a la ética. Pero, como ya hemos comentado, el presunto reduccionismo kantiano se debe a que Gadamer ha proporcionado una menguada interpretación de la filosofía kantiana, en especial, de la *Crítica del Juicio*, y no ha prestado atención a la *Metafísica de las costumbres* ni a la *Antropología en sentido pragmático*. En principio, habría que recordar que la noción de gusto no es sólo estética ya en Baumgarten, en relación con el cual Kant incorpora este concepto[133]. Por otra parte, como hemos expuesto en la parte dedicada a la estética y pragmática de la libertad, no es cierto que la filosofía moral de Kant eliminara de la ética todos los momentos estéticos y vinculados al sentimiento.

[132] *Verdad y método*, pp. 71 y 72.



En el contexto de *Verdad y método*, Gadamer sabe remontarse a la ética griega, a la que llega a caracterizar como una «ética del buen gusto»[134], pero en cambio no sabe aprovechar el potencial hermenéutico de un concepto ético del gusto en Kant, es decir, de un cierto «gusto moral» (al que recurrirá Ortega para reorientar la educación).

Conviene recordar que en algún momento temprano de su producción Kant anunció la publicación de la «Metafísica de las costumbres» con el título *Crítica del gusto moral*[135]. Este apunte, en principio ocasional, adquiere perfecto sentido si se correlaciona con todo lo que hemos expuesto sobre el sentimiento moral y la capacidad de juzgar. A lo que puede añadirse, por último, el modo como Kant entiende el gusto en el «Apéndice» dedicado a la «Metodología del gusto», al final de la Primera Parte de la *Crítica del Juicio*: «el gusto, en el fondo, es una facultad de juzgar la sensibilización de ideas morales [...] y como de esa facultad, así como de la mayor receptividad que en ellas se funda para el sentimiento (llamado moral) de esas ideas morales, se deriva el placer, que el gusto declara valedero para la humanidad en general y no sólo para el sentimiento privado de cada cual, resulta que se ve claramente que la verdadera propedéutica para fundar el gusto es el desarrollo de las ideas morales y la cultura del sentimiento moral, puesto que sólo cuando la sensibilidad es puesta de acuerdo con éste, puede el verdadero gusto adoptar una determinada e incambiable forma»[136].

[133] Vid. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, 1974, Bd. 3, pp. 443 ss. Citando *Aesthetica* [1750], § 28-46, se relaciona también con el juicio, la imaginación, la clarividencia, la memoria, el pensamiento sublime, la grandeza de corazón, la intención.

[134] Basándose en las expresiones *hos dei* y *hos ho orthos logos*, y en la que lo decisivo es atinar mediante el funcionamiento de la *phrónesis* (que es una *hexis tou aletheuein*, es decir, una disposición capaz de verdadear, desvelar, descubrir, hacer patente lo más acertado).

[135] Vid. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1960, p. 6, nota 9; H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 28.

[136] *Crítica del Juicio*, § 60.

### 3.3. Reconstrucción del hilo argumentativo gadameriano

Es sorprendente que *Verdad y método*, además de desaprovechar el potencial hermenéutico kantiano, no extraiga las virtualidades éticas de la tradición humanista. Pues aunque, según Gadamer, los conceptos de la tradición humanista (la formación, el *sensus communis*, la capacidad de juzgar y el gusto) aportan un contenido ético, la restricción presuntamente producida en Kant da como resultado la subjetivización radical de la estética, pero con ello se cegaría la experiencia de la verdad en el arte y en la historia. Ya hemos dejado constancia en varias ocasiones de que esta interpretación de Gadamer no hace justicia a la riqueza de la filosofía kantiana. Y, en este punto, todavía hay que señalar la sorprendente interrupción del hilo argumentativo gadameriano, en la que no se ha reparado y que constituye un indicio del déficit ético en *Verdad y método*.

En efecto, al final del capítulo primero, tras la exposición de los conceptos básicos de la tradición humanista, Gadamer se pregunta si no hay que reconocer que también la obra de arte posee verdad, o si hay que «reservar el concepto de la verdad para el conocimiento conceptual». De la respuesta a la cuestión sobre el posible reconocimiento de la verdad, de la experiencia de la verdad en el ámbito del arte, dependería que pueda iluminarse el fenómeno del arte y el de la historia. Con lo cual Gadamer interrumpe su propio hilo argumentativo, al haber olvidado el sentido fundamental del capítulo, dedicado en sus momentos cruciales a exponer el significado de la tradición humanista, especialmente cuando destaca el sentido ético del juicio frente al giro estético de Kant.

A mi juicio, si queremos contribuir a configurar una ética hermenéutica, una consecuente reconstrucción ética de los conceptos experienciales de la tradición humanista exige plantear precisamente ahora, al menos, dos cosas: 1) la cuestión *ética*, es decir, que se pregunte no sólo por la experiencia de la verdad en fenómenos como el arte y la historia, sino por el *fenómeno moral*, por la experiencia en la vida moral (por ejemplo, la experiencia del otro), por la verdad práctica, la condición dialógica de la razón práctica; y 2) la cuestión *hermenéutica* como tal, pues no hay que olvidar la función propedéutica que cumplen las reflexiones sobre estética en la primera parte de *Verdad y método*, como en reiteradas ocasiones ha declarado el propio Gadamer y como pone de manifiesto en el momento de exponer las «tareas hermenéuticas», al afirmar que «la estética debe subsumirse en la hermenéutica»[137].



A mi modo de ver, la reconstrucción de los conceptos de la tradición humanista converge con las aportaciones kantianas expuestas en los apartados anteriores, que provienen de la tercera Crítica (las nuevas funciones de la imaginación y la importancia del sentimiento de la vida), de lo que he denominado la «*estética de la libertad*» (el orden del sentimiento) y la «*pragmática de la libertad*» (la «aplicación» y el Juicio). Este aprovechamiento de Kant no excluye que pueda complementarse en un nuevo contexto hermenéutico con la prudencia de Aristóteles y con cierto pragmatismo contemporáneo.

El *carácter humanista del «sentir común»* de fondo, en el que convergen las diversas obras kantianas, ya fue destacado por García Morente en su «Prólogo» a la traducción en 1914 de la *Crítica del Juicio*, al poner de relieve en el pensamiento kantiano «la *comunidad en el sentimiento*, después de la comunidad en el deber y de la comunidad en el conocer». Morente quería así reforzar el sentido humanista, ético, de la filosofía de Kant, quien hace de los ideales de la cultura ideales humanos que se realizan en la comunidad humana.

En esta línea, incidía en la importancia del sentido común kantiano o, como precisa, «el sentir común», que interpreta como «el sentir común como hombre, el sentir humano». Y recuerda: «no sólo en el conocer común han de unirse los hombres y sentirse todos sujetos; no sólo en el reino ideal del deber han de unirse los hombres y sentirse todos fines; en el sentimiento universal es donde encuentra la humanidad una expresión totalmente humana». Habría un substrato suprasensible estético, una especie de *humanitas aesthetica*, como dirá Kant en otro lugar, que Morente entiende como «la humanidad del *humanismo*», interpretando así un texto del parágrafo 60 de la *Crítica del Juicio*: «La propedéutica para todo arte bello [...] no parece estar en preceptos, sino en la cultura de las facultades del espíritu, por medio de aquellos conocimientos previos que se llaman *humaniora*, probablemente porque humanidad significa, por una parte, el *sentimiento universal de simpatía*,

[137] Vid., por ejemplo, H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, p. 208; y *Verdad y método*, p. 217.

por otra parte, la facultad de poderse comunicar en lo más íntimo y universalmente».

Por último, creo además que el propio camino seguido por Gadamer en su intento de superar la dimensión estética y la presunta subjetivización kantiana de la estética acaba por confirmar esta *convergencia*, que he señalado y asumido como hipótesis. En efecto, tras su propuesta de recuperar la pregunta por la verdad del arte, que desemboca en el planteamiento de una «ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico», Gadamer reconoce la conexión entre la subjetivización de la estética por la crítica kantiana *y* el surgimiento de la noción de «vivencia» (*Erlebnis*)[138]. De modo que la pretensión kantiana de fundamentar el juicio estético en el *a priori* subjetivo del sentimiento vital pudo favorecer la emergencia del concepto de vivencia e impulsar la ampliación del concepto kantiano de experiencia. Dos asuntos que forman parte de las tareas hermenéuticas.

Así pues, tal como hemos visto a lo largo de la exposición, la capacidad de juzgar kantiana remite a una noción de *vida* y a otro modelo de *aplicación*, contribuyendo así a ampliar la noción de *experiencia*. Esta ampliación kantiana conecta con el nuevo impulso que Dilthey aporta a través de la noción de vivencia. Y no es de extrañar que Heidegger y Gadamer recojan la herencia de Dilthey en su propia hermenéutica, ya en su hermenéutica de la facticidad. Convendría, pues, dar cuenta también de la *aportación de Dilthey a la ética hermenéutica*; un aspecto al que Gadamer no hace ninguna referencia.

## 4. APORTACIÓN DE DILTHEY A LA ÉTICA HERMENÉUTICA

Dilthey escribió diversos textos sobre ética en diferentes épocas y contextos. Entre ellos se encuentran sus primeros escritos académicos, tanto la tesis sobre la ética de Schleiermacher como la Habilitación («Ensayo de análisis de la conciencia moral» de 1864), y el Curso de ética [*Ethik-Kolleg*] de 1890, denominado «Sistema de Ética». Pero a lo largo de sus trabajos sobre la fundamentación de

[138] Vid. Karol Sauerland, *Diltheys Erlebnisbegriff*, Walter de Gruyter, Berlín, 1972.



las ciencias del espíritu (hasta 1910) existen otros textos sobre la «Doctrina de las costumbres», que es como Dilthey suele denominar a la ética[139]. Por eso, para hacerse una idea de su auténtica concepción ética, es preciso indagar si estos textos tienen una unidad sistemática o si existe una evolución entre ellos.

Ahora bien, ha sido muy difícil reconstruir la teoría ética de Dilthey, entre otras cosas, porque la recepción de sus escritos más significativos sobre ética ha sido tardía, y esto ha dificultado indudablemente su merecido reconocimiento. Por ejemplo, el Curso sobre ética fue publicado en 1958 por Hermann Nohl en el volumen X de los *Gesammelte Schriften* (= *GS*). Pero también se ha debido a que los estudios donde se investigan prioritariamente los aspectos éticos se han hecho esperar, excepto en casos como la interpretación temprana de Georg Misch en su Prefacio al volumen V de los *GS* (1923) y pocas investigaciones más[140], que por otra parte no pudieron conocer los otros escritos de Dilthey publicados más tarde. Sólo a partir de la edición de estos textos se han elaborado nuevas visiones (fragmentarias o sistemáticas) sobre la ética de Dilthey[141].

Contando con todas estas dificultades, quisiera dejar constancia —aun cuando sea brevemente— de la significativa aportación de Dilthey a una ética hermenéutica crítica de la facticidad en varios aspectos.

### 4.1. DESDE LA FACTICIDAD DE LA EXPERIENCIA

Dilthey recurre a la «hermenéutica» como ciencia de la comprensión (*Verstehen*) de las expresiones vitales, un nuevo modelo (diferente del explicativo de las ciencias naturales), que busca dar cuenta de la *experiencia* humana en su peculiaridad histórica y en

[139] Vid. Thomas Herfurth, *Diltheys Schriften zur Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, pp. 12 ss.

[140] O. F. Bollnow, *Dilthey*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967 (3.ª ed.) [1.ª ed. 1936]; Rudolf Dietrich, *Die Ethik W. Dyltheys*, Schwann, Düsseldorf, 1937 y Dimitir Iwantscheff, *Die ethischen Auffassungen W. Diltheys*, Tübingen, 1942.

[141] Peter Krausser (1968); Ulrich Herrmann (1971); Christopher Zöckler (1975); Hans Ineichen (1975); Helmut Johach (1974, 1984); H. Johach y F. Rodi (1982); F. Rodi y H.-U. Lessing (1984); Hans-Ulrich Lessing (1984); Ferdinand Fellman (1991, 1993); Matthias Kross (1994); Matthias Jung (1996); Gerhard Visser (1996); Rudolf Makkreel (1990); Werner Stegmaier (1992).

su integridad, prestando atención no sólo a la dimensión cognitiva, sino también a la afectiva y volitiva. Sólo atendiendo a estas tres dimensiones de la vivencia es posible acceder a una más rica experiencia de la realidad; una experiencia que requiere una *hermenéutica de la facticidad vital e histórica*. «El pensamiento fundamental de mi filosofía es que hasta ahora nunca le ha servido de base a la filosofía la experiencia entera, plena, sin mutilar, por consiguiente, nunca la realidad entera y plena»[142].

El punto de partida de la filosofía es la experiencia, aunque no en sentido empirista, sino «mundanovital». Distanciándose del empirismo (y, en ética, del utilitarismo), la teoría diltheyana de la comprensión amplía la noción de experiencia y de racionalidad, y en parte se acerca a ciertas concepciones del pragmatismo, en las que también se acentúan las vertientes afectiva y volitiva de la experiencia y la racionalidad. En definitiva, impulsa nuevas formas de hacer ver la primacía de la razón práctica en la vida humana; y en su última etapa, bajo la influencia de Hegel y Husserl, Dilthey destaca la importancia de la comprensión de las relaciones de sentido y se orienta por el concepto de «espíritu objetivo», situando en estos contextos su innovador enfoque hermenéutico de la experiencia.

«Es incalculable lo que se debe a Dilthey», afirma Manuel Fraijó[143], y destaca que la filosofía diltheyana de la vida quiere partir de esa experiencia plena, sin mutilaciones, en la que no se puede eludir el carácter enigmático, y que exige la iluminación hermenéutica de su facticidad. Como señala Fraijó, si Nietzsche profundizó en la dimensión trágica, Dilthey desarrolló la hermenéutica de la vida desde la conciencia histórica. *Dos hermenéuticas de la facticidad* (*trágica e histórica*) frente a la filosofía de la mera conciencia lógica.

Otro aspecto que destaca Fraijó de Dilthey, ya en relación con Ortega y Marías, es que las concepciones del mundo tienen su raíz en la *experiencia de la vida*[144]. Las ideas del mundo son formas de responder al misterio de la vida, por eso no son meros «productos

[142] W. Dilthey, *GS*, VIII, 175.

[143] Vid. Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella, 1992, que remite, además de a Ortega y Julián Marías, a los estudios de E. Imaz, F. Díaz de Cerio y C. Moya.

[144] M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, pp. 90 ss.



del pensamiento», «no surgen de la mera voluntad de conocer», «brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida»[145].

Dando un paso más, Fraijó aprovecha la aportación de Dilthey en su propia reconstrucción de una filosofía fragmentaria de la esperanza, para mostrar que, aun partiendo de la facticidad finita, lo que la vida histórica pueda dar de sí constituye una facticidad abierta a la esperanza, a la que caracteriza como «el sueño de un vigilante». En esa experiencia de vigilancia descansaría la tarea de una ética filosófica de carácter hermenéutico, porque la función de la ética consiste en «encender en lo pasado la chispa de la esperanza», por tanto, en mantener viva la pregunta por el sentido, la autorrealización en la vida humana y «la defensa de las causas perdidas»[146].

Esta ética de la facticidad de Dilthey representa una de las contribuciones más importantes a la teoría ética a finales del siglo XIX. Sus lecciones de 1890 («Sistema de ética») constituirían una «Crítica de la razón ética»[147], que se sustenta en una hermenéutica de la vida y está en consonancia con las transformaciones de la sociedad moderna.

## 4.2. Incondicionalidad moral y relatividad histórica

En su Prólogo al volumen V de las *GS* Misch ofrece una introducción general al pensamiento de Dilthey, en la que ya destaca la importancia de los escritos de ética. Interpreta que el objetivo del escrito de Habilitación («Ensayo de un análisis de la conciencia moral») es aclarar la clase de obligatoriedad que corresponde a las diferentes reglas morales, pues Dilthey parte del problema de que los contenidos de las reglas morales son históricamente relativos y cambiantes, pero las reglas se presentan con pretensión de validez incondicionada. De ahí que Misch destacara la propuesta diltheyana de mediar el carácter incondicionado de la exigencia

[145] W. Dilthey, *Teoría de las concepciones el mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 49.

[146] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 464 y p. 466; Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, pp. 107 ss.

[147] Matthias Kross, «"Kritik der ethischen Vernunft". Zu W. Diltheys Vorlesung "System der Ethik" aus dem Jahre 1890», *Dilthey-Jahrbuch*, 9/1994-95, pp. 235-269.

moral como tal con la relatividad histórica de los valores mediante una *concepción genética* de lo moral. Dilthey propuso una «articulación» de las «diversas clases del deber, en la que el valor absoluto de la buena voluntad está ligado a los valores relativos que engendra»[148].

Precisamente una de las ideas fundamentales que desarrolla en sus lecciones de ética de 1890 es la referida a la evolución de lo moral. «Qué sea moral no puede ser contestado *a priori*», puesto que «lo que el hombre es sólo se lo dice su historia».

Dilthey se pregunta por la génesis y evolución de lo moral, entendiendo la ética ligada al sistema cultural y el *êthos* como forma de vida.

No obstante, Dilthey deja constancia del conflicto entre el «hecho histórico» de la evolución moral y el «sentimiento moral que vive en nosotros», entre la perspectiva plural y la exigencia de un fundamento universalista de lo ético. Se muestra aquí la dependencia con respecto a Kant, aunque lo específico del proyecto de la «Crítica de la razón ética» de Dilthey consiste en haber introducido una hermenéutica de la *facticidad* moral en el mundo de la vida humana en *perspectiva genético-histórica y estructural.*

## 4.3. Impulsos e ideales

Según destacaron ya los primeros estudiosos del pensamiento de Dilthey, el fundamento de su ética se encuentra en la concepción del sujeto humano, cuyos rasgos básicos son *vida* e *historia* (Rudolf Dietrich). También Helmut Johach ha subrayado la importancia de la «filosofía del sujeto» de Dilthey aprovechando el «sistema de la ética» en esta línea[149]. Dilthey parte de que «el hombre en el fondo es un haz de impulsos [*Triebe*]». Impulsos, sentimientos y voliciones constituyen la base motivacional de la acción humana. Pero Dilthey insiste en que la acción está determinada también por «ideales vitales», a los que se subordina la tendencia a la satisfacción de los impulsos; por tanto, tiene en cuenta el poder de los

[148] W. Dilthey, *GS*, V, p. 33.

[149] Helmut Johach, «Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlagen der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der "Einleitung in die Geisteswisenschaften"», *Dilthey-Jahrbuch*, 2 (1984), pp. 92-127.



ideales para configurar la vida y parece confiar en la capacidad de superación y de perfeccionamiento del ser humano.

La tarea de la ética no consiste, pues, en eliminar o negar los impulsos, sino en «transformarlos» en acción teledirigida, orientada a bienes culturales superiores. En dar cuenta no sólo de los fundamentos biológicos de la vida, sino también del desarrollo cultural de la humanidad. Responsabilidad, deber, libertad son componentes de la conciencia moral que garantizan el autogobierno del sujeto humano y que no pueden ser sustituidos por regulaciones externas del comportamiento. Johach recurre al denominado *Breslauer Ausarbeitung* de Dilthey, para destacar en el sujeto humano —que configura su vida actuando— una *interioridad* como base de su plan de vida y centro unificante de las acciones.

## 4.4. El principio de la fenomenicidad

Este principio nos sitúa en el nivel de los hechos de conciencia, en los que se abre el reino de la realidad. El contenido positivo de este principio de la fenomenicidad consiste en poner de relieve la vivencia como el reino de la realidad inmediata, que no es apariencia de un trasmundo que queda desconocido, sino la cosa misma. Aquí tiene sus raíces la convicción de que las ciencias del espíritu pueden reclamar un concepto de realidad más cercano a la vida. Una vivencia del dolor es el dolor mismo y no la apariencia de otra realidad que se sustrae a la vivencia. Desde aquí Dilthey apunta a una concepción de la experiencia que se conecta con la realidad vital. Ésta no se nos da como algo exterior, ni como representación, sino «en percatación y por eso como realidad» (*im Innewerden, darum als Realität*)[150]. Dilthey caracteriza como percatación (*Innewerden*) el modo del estar dado en la conciencia. Esta percatación constituye un hecho de conciencia, en el que se da (hay) un contenido sin que el sujeto se diferencie de su objeto.

Este término es utilizado como paralelo al de vivencia, para designar lo que está primordialmente dado antes de todo desglose en pensamiento, sentimiento y volición, acto y contenido, etc. Se busca así superar la separación sujeto-objeto, tal como está implícita

[150] Dilthey, *GS*, XIX, 66.

en el término «representación», separación que conduce a las aporías de la teoría del conocimiento. Que lo dado es real surge inmediatamente del estar dado. Este hecho de conciencia es la base de la filosofía diltheyana de la experiencia. A partir de este hecho Dilthey recurre a la autorreflexión (*Selbstbesinnung*) como fundamento del pensamiento y la acción[151]. E incluso mediante este análisis estructural psicológico-fenomenológico de los hechos de conciencia intentará superar la dicotomía ser/deber-ser.

Dilthey apela así al *factum* de la «unidad vital», anterior a toda separación entre lo cognitivo, lo volitivo y lo emocional. Porque de lo que se trata primordialmente en el análisis estructural es de poner de relieve el funcionamiento psíquico en su acción recíproca. En la misma línea van sus investigaciones de los fundamentos de la acción en la *Breslauer Ausarbeitung*: no sólo se tiene en cuenta el juego recíproco y la unidad del funcionamiento sensorial y el motor, sino también el «efecto recíproco de esta unidad con el sistema en el que se encuentra». La cadena «desde la impresión a la acción» se hace cada vez más larga y mediada, se forma una interioridad, un cada vez más profundo mundo interior, que constituye el núcleo vital. Por consiguiente, en la vida misma está el fundamento de una ética, que se basa en el principio de la libertad respecto de la coacción externa y la progresiva autodeterminación: «el desarrollo del individuo igual que la marcha de la cultura va hacia la libertad»[152].

## 4.5. Análisis de la voluntad

El «Sistema de ética» contiene el texto de las lecciones de ética, que Dilthey impartió en el semestre de verano de 1890 en la Universidad de Berlín y que debía haber constituido la conclusión de su pensamiento sistemático; pero Dilthey no pudo cumplir su propósito de publicarlo y su contenido fue editado en 1958 por Hermann Nohl.

La intención de las lecciones es superar el utilitarismo situándose en la tradición de la ética de Kant y Schleiermacher y en la del

[151] Vid. H. Johach y F. Rodi, «Vorbericht der Herausgeber», en Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982.
[152] W. Dilthey, *GS*, XIX, 105.



protestantismo luterano. En ambas líneas, más que las obras, el éxito o las consecuencias de la acción, lo decisivo es la fe, la motivación o la intención, por tanto, la constitución de la voluntad.

De ahí que en su nueva interpretación de la autoconciencia, Dilthey destaque la voluntad y el sí mismo[153]. La voluntad es el núcleo de la conciencia, dado que el sujeto sólo se experiencia como realidad en y por la voluntad misma, porque sólo la voluntad choca con obstáculos y sólo a consecuencia de esta experiencia surge la contraposición de sí mismo y el mundo. Hay aquí un modelo voluntarista de conciencia, cuyo fondo irrebasable es la voluntad de vida, la experiencia de la voluntad como poder[154].

Con esta hermenéutica de la experiencia de la voluntad Dilthey pretende superar el intelectualismo. El punto decisivo se encontraría en la doctrina de la voluntad de Schopenhauer, en la medida en que la voluntad sustituye a la realidad de la conciencia[155]. Lo que el concepto no capta, lo hace visible la experiencia de la voluntad, cuyo modo de darse en la percatación Dilthey contrapone a la correlación sujeto-objeto.

La percatación, que Schopenhauer describió como experiencia del cuerpo, en tanto que vivencia de la voluntad, es «lo más real para cada uno»; también para Dilthey la experiencia de la voluntad constituye el máximo de realidad: «la realidad de las realidades». Esta relación, apenas advertida hasta ahora, es de máxima importancia para la fundamentación de la hermenéutica, según Fellmann, ya que explica cómo fue posible desarrollar el nuevo concepto del comprender: además de la forma de conocer objetivadora, tenemos la *experiencia de la voluntad*.

Así pues, el concepto de hermenéutica desarrollado por Dilthey se puede entender como respuesta a la doctrina de la voluntad de Schopenhauer. El conocimiento no puede retrotraerse por detrás de la vida. Siempre hay acontecimientos que nos rebasan, a los que nos vemos sometidos: ésa es la experiencia de un resto insuperable de *facticidad* y de ahí la necesidad de hermenéutica como tarea infinita.

Dilthey ha favorecido así un tránsito desde una filosofía del es-

[153] Vid. Ferdinand Fellmann, *Lebensphilosophie*, Reinbek, Hamburg, 1993.
[154] Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1992.
[155] F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus*, Reinbek, Hamburgo, 1991.

píritu (que parte de la vida) a una hermenéutica y ha propiciado frente al positivismo y al Racionalismo crítico[156] una decisiva *hermeneutización de la filosofía* (junto con la ya realizada por Nietzsche). Y, por su parte, Fellmann cree que a partir de Dilthey se puede lograr una renovación pragmático-simbólica de la hermenéutica, cuyas principales características son las de ser pragmatista (referencia de la verdad a la voluntad), estructurista (prevalencia del concepto de estructura y relación o «conexión» [*Zusammenhang*]) y simbolista (apertura al pensar simbólico).

### 4.6. Ética desde la analítica hermenéutica de la vida

El principio metódico del enfoque hermenéutico diltheyano consiste en partir de la *facticidad de la vida* y considerarla como presupuesto irrebasable para la reflexión filosófica. En vez del análisis transcendental de las producciones lógicas del sujeto (sintético-aprióricas), en la *filosofía de la vida*, convertida en una *analítica hermenéutica de la facticidad de la vida*, se pone en marcha la descripción *genética* y la reflexión sobre los modos de darse el mundo en las vivencias. Con el concepto de vivencia Dilthey intenta aclarar la génesis de categorías y operaciones lógicas a partir del momento de la praxis vital, que evolutivamente ha conducido hasta la consolidación y unificación de aquellas capacidades que se han conservado a lo largo de la historia de la especie.

El núcleo del pensamiento de Dilthey es, pues, el análisis de la vida en perspectiva hermenéutica. Aunque hay quienes han pensado que Dilthey quedó superado por Heidegger en *Ser y tiempo*, Bollnow ya se preguntaba si Heidegger no propició un estrechamiento ontológico del planteamiento diltheyano. La filosofía de la vida pretendía ofrecer un nuevo principio: «entender la vida desde ella misma». El resultado fue una interpretación poética de la vida, con la que continuaba en versión hermenéutica la filosofía transcendental: en lugar del sujeto cognoscente, entra la vida con la totalidad de sus producciones creativas. El espíritu humano es un poder configurador, una capacidad creadora de múltiples sentidos vitales, que exige una hermenéutica.

[156] Hans-Ulrich Lessing, «Gegen Hans Alberts naturalistische Reduktion der Sinnproblematik», *Dilthey-Jahrbuch* 10 (1996), pp. 264-273.

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL BIBLIOTECA CEP



En consecuencia, hay que reconstruir la ética a partir de esta analítica hermenéutica de la vida. «La ética sólo es posible sobre la base de la autorreflexión (*Selbstbesinnung*)»[157]. El método de la autorreflexión es el análisis de las condiciones originarias de la conciencia. La meditación es el nuevo punto de partida de la vinculación entre *lógos* y *êthos*, por la que se piensa en el significado de la vida y en los ideales vitales, a fin de configurar la propia vida, para lo cual hay que recurrir a los poetas, de tal modo que la filosofía viene a ser poesía en conceptos (poesía conceptual). Pero no se confunda con ningún esteticismo, sino que lo que se busca son categorías vitales, porque la vida tiene que interpretarse desde ella misma, desde la propia vivencia o experiencia de la vida.

También para Dilthey el gran principio de Kant del valor incondicionado de la buena voluntad es el verdadero comienzo de la ética moderna, pero el horizonte de la ética se amplía a los ámbitos vitales. No se trata, pues, de refutar la «ética formal» de Kant, sino de acercarla a una «ética material» teniendo en cuenta los contenidos de la voluntad. El deber incondicionado entra en la situación del agente como un principio motor frente a otros, como una cualidad o carácter de la voluntad.

Dilthey pretende mantener el deber incondicionado en el juego de las fuerzas vitales e históricas. Entra en la ética el lenguaje de las fuerzas y los afectos, que influyen en la cultura ética. Emerge aquí una interpretación de lo moral como fuerza dentro del juego de fuerzas vitales. La conciencia moral es en su figura originaria «la conciencia fruitiva de la *fuerza*, el aumento del sentimiento vital», que está vinculado con ella, en suma, «la fruición de la voluntad». De la fuerza de la voluntad surgen el valor, la energía, la entrega, pero también «la conciencia de la libertad». La fuerza para actuar moralmente ha de crecer a partir del cultivo de la voluntad. La obligación moral ha de entenderse como fuerza de la voluntad, como la fuerza para prometer, como la soberanía sobre las propias condiciones.

A mi juicio, ésta sería la base de *una ética de la vida, desde la facticidad de la vida*, no desde la conciencia, una ética que, entre

[157] W. Dilthey, *GS*, X, 27; vid. W. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, p. 252.

nosotros, desemboca en una ética raciovitalista como la de Ortega y Gasset[158], a quien se sigue olvidando incluir entre los que han desarrollado una filosofía hermenéutica de la vida vinculada a Dilthey[159]. Bien distinto es el caso, por ejemplo, de los documentados estudios de J.-C. Lévêque[160], Nelson Orringer[161] y Javier Zamora[162].

[158] Vid. J. Conill, «Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 7 (2003), pp. 95-117.

[159] Vid., por ejemplo, el epílogo de Hans-Ulrich Lessing a W. Dilthey, *Dos escritos de hermenéutica*, Istmo, Madrid, 2000.

[160] J.-C. Lévêque, «Ortega y Dilthey», en *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 193-218.

[161] Nelson Orringer, «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch», *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), pp. 147-166.

[162] Javier Zamora, *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002.

# II

# HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

## 1. FACTICIDAD Y HERMENÉUTICA

### 1.1. Curso del semestre de verano de 1923

La expresión «hermenéutica de la facticidad» se encuentra en el subtítulo del curso impartido por Heidegger durante el semestre de verano de 1923 en Friburgo, «Ontología (Hermenéutica de la facticidad)», dando a entender en principio que la fórmula entre paréntesis era equivalente al término inicial[1]. Sin embargo, será preciso desentrañar si el más profundo significado de esta nueva configuración hermenéutica es el ontológico o el ético. ¿En qué consiste la facticidad en esta temprana formulación?[2].

«Facticidad» es el nombre que le damos al carácter de ser de nuestro *existir* (*Dasein*) propio. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión*[3], en tanto que en su carácter de ser existe o está «aquí» *por lo que toca a su ser*.

«"Estar aquí por lo que toca a su ser" no significa, en ningún caso de modo primario, ser *objeto* de la intuición, sino que quiere

[1] M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999. Sobre la —al parecer— accidental combinación entre ontología y hermenéutica en este título programático, vid. J. Grondin, «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en D. Papenfuss y O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Klostermann, Frankfurt, 1990, pp. 163-178.

[2] *Gesamtausgabe* (=GA) 63, Klostermann, Frankfurt, 1982, p. 7. Vid. el clásico estudio sobre el origen del concepto de facticidad de Theodore Kisiel, «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986-1987), pp. 91-120.

[3] Se trata del fenómeno de la «ocasionalidad», para cuya explicación Heidegger remite a los términos «demorarse», «no tener prisa», «estar-en-ello» (*Da-bei-sein*), «estar-aquí» (*Da-sein*).

decir que el existir (*Dasein*) está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser abre y delimita, concretándolo, el "aquí" posible en cada ocasión. Ser-transitivo: *¡ser el vivir fáctico!* El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el ser».

El modo de entender el ser del existir y del vivir fáctico en este texto de Heidegger se asemeja al sentido transitivo del «vivir», tal como lo caracterizó Ortega, cuando buscaba una traducción española del término *Erlebnis*. Propuso la palabra «vivencia» y justificó su decisión como sigue: «en frases como "vivir la vida", "vivir las cosas", adquiere el verbo "vivir" un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que "vivencia". Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias»[4].

Es patente que Heidegger empezó a emplear la palabra «facticidad» en relación con el concepto de *vida*, como la incuestionabilidad de la vida. Pues facticidad quiere decir el facto en su ser facto, aquello detrás de lo cual uno no puede remontarse. También Dilthey caracteriza la vida como facto detrás del cual uno no puede remontarse[5]. En esta línea, Gadamer cree poder captar el sentido de estas lecciones de Heidegger, anunciadas en el semestre de verano de 1923 como «Ontología (Hermenéutica de la facticidad)», con la frase: «Vida=ser-ahí, ser en y por medio de la vida», a partir de la que podría reconstruirse todo el camino del pensar heidegeriano.

La facticidad quiere decir «la *existencia* del ser humano», en la cual puede encontrar arraigo el preguntar filosófico. La facticidad subraya el carácter efectivo de un hecho, por extraño, oscuro e incomprensible que sea, como ocurre con la vida y la existencia humana. De ahí que sea tan difícil que nos entendamos a nosotros

[4] J. Ortega y Gasset, «Sobre el concepto de sensación» (1913), *Obras completas*, tomo I, Taurus, 2004, p. 634, nota 1.

[5] Vid. W. Dilthey, «Leben und Erkennen», en el volumen XIX de sus *Gesammelte Schriften*. Y, según Gadamer, era parecido en Bergson, Nietzsche y Natorp (*Los caminos de Heidegger*, pp. 95-108 y 282).



mismos. El nuevo punto de partida de Heidegger era el fenómeno hermenéutico del entendérselas acerca de sí mismo de la existencia humana en su finitud y temporalidad. Hay que partir de (*desde*) la existencia. El «a» de la fenomenología se convierte ahora en «desde» en la versión hermenéutica.

¿Qué significa, entonces, el nuevo programa de una hermenéutica de la facticidad? Aquí la interpretación como tarea hermenéutica no se dirige a algo que sea un objeto. Según Gadamer, en la expresión «hermenética de la facticidad» se trata de un genitivo subjetivo: «La facticidad se pone, ella misma, en la interpretación. La facticidad que se interpreta a sí misma».

El sentido de este tipo de hermenéutica es que en el facto de la existencia se encuentra un entender y que la existencia misma es hermenéutica. Facto y facticidad designan, como en el caso del facto racional de la libertad, aquello que no se puede explicar y que simplemente hay que aceptar. Aunque la tarea hermenéutica consista, tal vez paradójicamente, en intentar que la facticidad existencial se esclarecezca a sí misma en su irremediable facticidad e historicidad.

### 1.1.1. *Algunos rasgos de esta facticidad*[6]

1) La facticidad alude a nuestro propio existir, algo que me es propio. Este existir «ocasional» es interpretado en el sentido de un «momento». Se está en la facticidad, en la medida en que se permanece, se perdura, en ella. Los rasgos básicos de la facticidad son: la *ocasional individualidad del existir* y su carácter de permanencia.

2) No se está «ante» el existir como ante un objeto, sino que sólo puede ser vivido en su realización o ejecución. Hay una oposición entre realización y objetualidad, en la que no se puede dejar de oír —según Grondin— una *llamada ética*.

En la autopresencia del existir en la realización se abre también su ser posible o lo que en *Ser y tiempo* se denominará «autenticidad». Esto también suena a ética: en el cómo de mi existir se abre el posible espacio de juego de mi «aquí», lo que puedo hacer conmigo

[6] Vid. J. Grondin, «Die Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer» (MS).

o de mí. A Grondin le resulta difícil no ver un imperativo en el mandato con admiraciones: «¡*ser el vivir fáctico*!». Sin embargo, a mi juicio, no se trata de un imperativo en el sentido habitual de una prescripción, sino en todo caso de un *imperativo vital*, existencial.

Así pues, es posible conectar un *componente ético* con la problemática *de la facticidad*, e incluso un cuidado que requiere una especial dedicación, dado que el ser del existir es uno con el del cuidado (*Sorge*). El imperativo vendría a decir: «¡Cuídate de ti mismo!».

### 1.1.2. *¿Por qué exige la facticidad una hermenéutica?*[7]

1) Porque, según Heidegger, «el término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a, cuestionar y explicar la facticidad». Heidegger elige el término *hermenéutica*, como *interpretación que la facticidad hace de sí misma*, atendiendo a su significado originario: «determinada unidad en la realización del *hermeneúein* (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*».

Heidegger opta por el significado originario, porque, aunque en el fondo resulte insuficiente, sin embargo, hace destacar, indicándolos, algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad.

En la consideración hermenéutica de la facticidad cabe destacar los siguientes momentos: «Con respecto a su "objeto", en cuanto pretendido modo de acceso a él, 1) la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está *capacitado* para la interpretación y 2) *necesitado* de ella, que es inherente a ese su ser 3) el estar de algún modo *ya-interpretado*».

Por consiguiente, el modo de acceder a la facticidad es hermenéutico, porque su objeto es hermenéutico, un ente hermenéutico: el modo de acceder filosófico parte del existir (*Dasein*), es una *auto-interpretación de la facticidad*.

2) Pero —según Grondin— el verdadero punto de la hermenéutica consiste en que no sólo parte del *Dasein*, sino que debe desarrollarse para el *Dasein*, por mor suyo. Quiere ante todo conducir al *Dasein*. Esto constituiría su espíritu batallador o «jovenhegeliano», que Heidegger expresa así: «La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir [*Dasein*] propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de *aclarar esa alienación de sí mismo* de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser [ese entender]».

[7] GA 63, 9-16; trad. pp. 27-34 (con alguna variante en la traducción).



Según Heidegger, «ese entender que se origina en la interpretación [...] no es ningún actuar para con... (intencionalidad), sino un *cómo del existir* mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo». «La interpretación es algo cuyo ser es el del propio *vivir fáctico*». Estas citas que no aporta Grondin, sin embargo, esclarecen el contexto básico, por cuanto nos llevan hasta la facticidad en el haber previo (*Vorhabe*), a la experiencia fundamental *desde* la que emerge la *hermenéutica de la facticidad*.

Por su parte, Grondin insiste en que esta hermenéutica tiene carácter combativo, emprendedor, activo, interventor, porque pretende conmover —estremecer— la facticidad, despertarla. Pero lo que dice estrictamente Heidegger es que «el tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, *cuestionarlo hermenéuticamente acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una arraigada vigilancia de sí mismo*».

3) En tercer lugar, Grondin señala también que Heidegger presupone que el *Dasein* falla, yerra. La *hermenéutica de la facticidad* pretende «indicar» este fallar, este «salirse del camino», este «ser movido» del *Dasein*. Hay que destruir las interpretaciones en las que cae el *Dasein*, de modo que la tarea de la hermenéutica es la *destrucción*, como se expone en el llamado *Informe Natorp* de 1922[8], para cuyo contenido remitimos al apartado siguiente.

## 1.2. Aportación del «Informe Natorp»

El llamado «Informe Natorp» consiste propiamente en el trabajo de Heidegger titulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristó-*

[8] Vid. M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002.

*teles. Indicación de la situación hermenéutica*. Es un escrito proveniente de 1922, al que por casualidad tuvo acceso Gadamer a través de Natorp, pero que durante mucho tiempo se consideró perdido, aunque al final fue publicado en 1989 en el *Dilthey-Jahrbuch*[9].

Según este texto, la tarea de la hermenéutica es la *destrucción*, en el sentido de la destrucción crítica de la tradición filosófica, tal como expresa el siguiente texto[10]:

«La *hermenéutica* fenomenológica *de la facticidad*, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación [...], se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje* (*abbauender Rückgang*)»[11].

El traductor de esta versión española señala la posibilidad de traducir *abbauender Rückgang* también por «regreso deconstructivo», pues se trata de descubrir lo que en la interpretación pública ha podido ocultar, desfigurar, encubrir, velar, deformar, enmascarar, nivelar o desvirtuar nuestra comprensión[12]. El *desmontaje* viene a ser un ejercicio de *crítica*, para apropiarse un sentido original regresando al suelo originario del que nacieron [los prejuicios], reconstruyendo la experiencia de la que surgieron. El *abbauender Rückgang* constituye «una estrategia de desmontaje que se remonta críticamente a las fuentes originarias de las que emana el fenómeno de la *experiencia fáctica de la vida*».

«*La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*. La investigación filosófica, en la medida en que ha comprendido el carácter objetivo y el modo de ser de su hacia-qué

[9] *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), pp. 237-269. Vid. Gadamer, *Philosophische Lebensjahre*, y J. Grondin, *Antología*, p. 18.

[10] Al parecer Heidegger tomó el concepto de «destrucción» de Husserl. Vid. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Gesammelte Werke, Bd. III, 1, hrsg.v.K. Schuhmann, Den Haag, 1971, p. 100 [alusión de Günter Figal, «Ethik und Hermeneutik», en H.-M. Schönherr-mann (Hrsg.), *Hermeneutik als Ethik*, Fink, München, 2004, p. 127].

[11] M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002, p. 51.

[12] Ibíd., nota 28, p. 100.



temático (la facticidad de la vida), es conocimiento "histórico" en el sentido radical del término».

La *destrucción* consiste en una estrategia de desmontaje y apropiación, que configura una forma de *crítica*. La destrucción es el método de la filosofía como *hermenéutica de la facticidad de la vida*. La *destrucción*, la *crítica* o el *desmontaje* son los medios para analizar la vida fáctica, descubriendo las facticidades de la vida, por ejemplo, los prejuicios. Según el traductor[13], la destrucción es también apropiación, aunque sea limitada por la finitud y radical historicidad que subyace a la misma tarea hermenéutica. Un ejemplo de esta aproximación fenomenológica es el intento heideggeriano de descubrir las fuentes de signficado originarias, mediante las reformulaciones de los conceptos griegos, que conducen a la cuestión de la «formación de conceptos».

La hermenéutica consiste en destrucción y apropiación. La destrucción es el camino para la apropiación y la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. *En la destrucción está la nueva crítica*. Pero «la crítica que resulta de la simple realización concreta de la destrucción no tiene nada que ver con el hecho de *que* nos encontremos por lo general en una tradición, sino en la manera *como* nos encontramos en ella. Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario, no sabemos custodiarlo en su autenticidad». Por eso, si la vida fáctica «renuncia a la originariedad de la interpretación, entonces renuncia a la posibilidad de tomar radicalmente posesión de sí misma; dicho de otro modo, la vida renuncia a la posibilidad de *ser*»[14].

En relación con el problema de la facticidad, Heidegger designa la situación de la filosofía en la época de este escrito (1922) como «la *interpretación greco-cristiana de la vida*». Y en esta situación, según Heidegger, «lo que realmente se echa de menos es una auténtica interpretación que se centre y se funde en la problemática filosófica fundamental de la facticidad».

En este contexto, la tarea que, según Heidegger, compete a la destrucción fenomenológica es poner al descubierto «las estructuras lógicas y ontológicas capitales mediante un regreso a las fuentes originarias. Esta tarea sólo se puede llevar a cabo si se dispone

[13] Ibíd., nota 29, p. 101.

[14] Ibíd., pp. 52 y 53, 55 (para los textos que siguen).

de una interpretación concreta de la filosofía aristotélica que esté orientada hacia el problema de la facticidad».

«A la luz del problema de la facticidad arriba expuesto —sigue diciendo Heidegger— *Aristóteles* representa sólo el cumplimiento y la coronación concreta de la filosofía que le precede; en efecto, Aristóteles alcanza en su *Física* un nuevo y fundamental punto de partida del que arrancan su ontología y su lógica [...]. El fenómeno central, cuya explicación constituye el tema de la física, es el ente en el cómo de su ser-movido»[15]. El acceso fenomenológico a la facticidad en el contexto aristotélico nos conduce, según Heidegger, a la *facticidad física* del movimiento, lo cual va a tener una especial relevancia para toda su futura filosofía, en especial, para su hermenéutica de la facticidad, ya sea como Ontología, o bien como una posible Ética.

Sea como fuere la resolución final de Heidegger acerca del sentido de la hermenéutica de la facticidad, la pregunta que marca el rumbo de la investigación fenomenológica sobre Aristóteles trata sobre *qué tipo de objetividad* y *en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el «ser en vida»*[16].

La cuestión fundamental que está en juego en la hermenéutica fenomenológica de la facticidad es, pues, a mi modo de ver, la experiencia vital en su *facticidad*. Y de ahí que Heidegger recurra primero, en la primera parte de sus investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, a los textos aristotélicos que expresan precisamente tal facticidad a partir del Libro VI de la *Ética a Nicómaco*; y, a continuación, dedique la segunda parte de sus investigaciones a la problemática de la «ontologicidad». En la primera parte, tiene buen cuidado de advertir que lleva a cabo su interpretación de los diferentes modos de custodiar el ser en la verdad, es decir, las virtudes dianoéticas como modos de ser por los que el alma es capaz de verdadear, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética.

A mi juicio, habría que decir lo mismo con respecto a la problemática ontológica, también ésta depende del análisis primordial de la facticidad y podría constituir otra explicitación. Por eso, sorprende

[15] Ibíd., p. 55. Vid. J. Conill, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Edilva, Valencia, 1981 [Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1978].
[16] M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 57.



—pues en realidad se sale del hilo interno de la exposición— la afirmación al final del texto, cuando dice: «en este horizonte ontológico se enmarca, pues, la *Ética* a modo de explicitación de ese ente que es el ser humano, la vida humana, la actividad de la vida»[17].

Sorprende y rompe el hilo, porque si revisamos este escrito, descubrimos la tensión permanente entre el enfoque fundamental de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad y una tendencia ontologizadora sobrepuesta, que constituye un añadido, una especie de muletilla, que expresa un prejuicio ontológico y al que también habría que aplicar la *nueva crítica* de carácter hermenéutico, consistente en destrucción y desmontaje, la cual nos permite acceder a la facticidad auténtica, dado que —según el propio Heidegger— «la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad»[18].

A mi juicio, si deslindamos estos dos niveles, podemos distinguir entre el enfoque ontológico y el preontológico, que vendría a ser una analítica hermenéutico-fenomenológica, que puede explicitarse en versión ética, ontológica y lógica. Creo, por otra parte, que la insistencia en la versión ontológica en un primer momento estaba motivada por la pretensión de mantener el orden trascendental a diferencia del óntico. Pero es muy probable que no haga falta mantener el orden trascendental por esa vía ontológica. De hecho, otras vías lo han podido mantener sin recurrir a la concepción del ser en la que ha desembocado el pensamiento heideggeriano. Por último, la analítica ética de carácter hermenéutico a partir de la reinterpretación de la filosofía práctica de Aristóteles podría incorporar un cierto sentido trascendental, aun cuando de carácter experiencial, en la medida en que la analítica hermenéutica de la facticidad considera ésta como irrebasable.

## 1.3. El problema filosófico de la facticidad

### 1.3.1. *La paradoja de la facticidad*

La consigna del joven Heidegger fue una «hermenéutica de la facticidad», pero, según Gadamer, se trataba de *algo paradójico*,

[17] Ibíd., p. 83.
[18] Ibíd., p. 45.

pues lo fáctico parece que se resiste a ser entendido. Al menos, suena paradójico, puesto que la facticidad significa la resistencia que lo fáctico opone a todo comprender y entender, aun cuando la facticidad sea una determinación fundamental de la existencia humana, que ya no es idealista, como la conciencia y la autoconciencia.

El ser humano se ve confrontado con el carácter incomprensible de su propia existencia. No sólo es horizonte abierto de posibilidades, sino facticidad infranqueable. Aunque el ser-ahí pueda elegir su ser, como el carácter propiamente ético de la existencia, así sólo se hace cargo de su propia existencia en la que se encuentra arrojado. El ser-arrojado y el proyecto representan dos lados de la constitución de la existencia humana.

De ahí que, según Gadamer, *la paradoja heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad* no signifique una interpretación que pretenda «comprender» la facticidad como tal; sería un «contrasentido querer comprender [...] lo nada-más-que-fáctico, lo cerrado a todo "sentido"». Por «hermenéutica de la facticidad» entiende Gadamer: «que hay que entender la existencia misma como la ejecución de la comprensión y la interpretación y que en ello reside su característica ontológica»[19].

Aquí se diferencian claramente los dos aspectos, que —a mi juicio— no habría por qué identificar, pero que Heidegger y Gadamer mantienen confundidos: el analítico-hermenéutico y el ontológico. No obstante, la posibilidad de diferenciarlos es lo que permitirá a Gadamer, como veremos más tarde, reconstruir su versión ética de la hermenéutica de la facticidad, más o menos explícita o implícitamente.

Pero, por «hermenéutica de la facticidad» entendía también Heidegger, según recuerda Gadamer, el esclarecimiento. «La existencia se esclarece, se ilumina». Así caracterizó en algunas ocasiones, por ejemplo, también el concepto aristotélico de *phrónesis*. Aquí tiene sentido preguntar y reflexionar sobre el sentido de la vida, sobre nuestra historia y las experiencias vitales. Desde los modos de encontrarse viviendo surge el esclarecimiento de sí misma de la existencia. Se parte del autoesclarecimiento que surge de la vida práctica.

[19] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, pp. 169, 329, 330, 332.



Según la reconstrucción gadameriana, el estímulo práctico está en la base de todo, en la aspiración al bien, y en el deseo de conocimiento que nos empuja. De tal manera que son equiparables el comienzo de la *Metafísica* y el de la *Ética a Nicómaco*: Todos los hombres aspiran al saber y toda praxis y método se dirigen al bien. La base en ambos casos, según Gadamer, es práctica: Se trata del esclarecimiento de la existencia fáctica, de la hermenéutica de la facticidad.

Y Gadamer justifica su reinterpretación incluso recurriendo al «Informe Natorp», conectando su propia trayectoria intelectual al sentido del saber práctico y al papel que allí se le atribuía, incluso como condición de posibilidad del ejercicio teórico, como veremos más adelante: «A partir de este punto he continuado especialmente al resucitar el concepto de *phrónesis* para la dimensión filosófica de la hermenéutica» —confiesa el último Gadamer—.

Con su proyecto de una hermenéutica de la facticidad Heidegger apuntaba, pues, al esclarecimiento de la existencia que somos nosotros mismos, lo cual se puede hacer a partir de cualquier lenguaje, en la medida en que éste constituye una potencial autoexplicación de la vida humana. He aquí un proyecto filosófico, en el que la filosofía no es un mero sistema de comunicación, sino un modo de concebir nuestra experiencia, auscultando las *palabras*, tratando al lenguaje «de tal manera que llegue a expresar su sabiduría»[20].

### 1.3.2. *La superación del idealismo*

A mi juicio, el problema filosófico fundamental de la facticidad consiste en que constituye un nuevo punto de partida, un nuevo punto de vista, desde el que surge una *crítica del idealismo y de la filosofía de la conciencia*. De esta nueva plataforma filosófica proviene una serie de impulsos que serán capaces de superar el idealismo, que en la forma del neokantismo era todavía prevalente en la época.

«Las fuerzas que llevaron a cabo la crítica al neokantismo predominante tenían dos vigorosos precursores: Friedrich Nietzsche [...] y Sören Kierkegaard [...]. A la conciencia de método del

[20] Ibíd., pp. 339 y 340.

neokantismo se contraponían dos lemas, el de la irracionalidad de la *vida* y especialmente de la vida histórica, para la que se podía apelar a Nietzsche y Bergson, pero también a Wilhelm Dilthey [...]; y el lema de la *existencia* que resonaba desde las obras de Sören Kierkegaard»[21].

Precisamente el término «facticidad», tanto en su sentido de «vida» como de «existencia», se dirige contra los conceptos idealistas de «conciencia», «autoconciencia», «espíritu» y «yo trascendental».

Una de las peculiares formas de caracterizar la vida fáctica fue indicando que es *diesig*, nebulosa, brumosa (*Diesigkeit* viene a ser la «brumosidad» de la vida). Así se indicaba que es inherente a la vida el no abrirse a un pleno esclarecimiento en la autoconciencia.

Otra expresión, usada por Heidegger para determinar el sentido de la facticidad y superar el idealismo, fue la de «historicidad de la existencia», que conectaba con Dilthey y el conde York y con todos los que pusieron en primer plano la vida a comienzos del siglo XX, a partir de Nietzsche, Bergson, Simmel y Scheler. Aunque fue con propósitos teológicos por lo que la historicidad entró en el campo de visión de Heidegger y guió la pregunta por el sentido del ser.

En definitiva, lo que se proponía Heidegger apelando a todos estos términos como vida y existencia, así como al carácter brumoso de la vida y a la historicidad de la existencia era *superar el idealismo.*

Ahora bien, desde la hermenéutica de la facticidad Heidegger dirigirá también su *crítica tanto al idealismo trascendental de Husserl como a la filosofía de la vida* (Dilthey, Scheler). Por una parte, el análisis de la existencia humana real descarta el sujeto idealizado de la filosofía moderna de la conciencia y sus objetivaciones. Pero, por otra, tampoco se conforma con el concepto de la vida diltheyano, porque el propósito heideggeriano es ontológico. Quiere comprender la constitución de la existencia humana superando la tensión, en el fondo dualista, entre el oscuro impulso de la vida y la claridad de la autoconciencia.

Es éste el momento en que, según Gadamer, Heidegger descubre a Kant. Descubre a un Kant que le aporta algo que el neokantismo y la fenomenología habían ocultado en sus interpretaciones de

[21] Ibíd., p. 95. Vid. también para lo que sigue pp. 62, 64 y 159.



Kant: la dependencia con respecto a lo dado. Heidegger reconoce una cierta anticipación de sus propios resultados en el análisis kantiano de la imaginación trascendental, que le lleva a interpretar la filosofía kantiana como una metafísica de la finitud.

Esta anticipación kantiana del «giro hermenéutico» hacia la facticidad a través de la finitud se manifestó también, según Gadamer, en la interpretación de la filosofía moral que realizó Gerhard Krüger, aplicando el estímulo heideggeriano. Según Krüger, la autonomía de la razón práctica no es una plena autonomía moral, sino una libre aceptación de la ley, e incluso una sumisión a ella[22].

Aunque Heidegger renunció posteriormente a la reflexión trascendental previa al «viraje» y desapareció el tono kantiano de su pensamiento, según Gadamer, «la idea de la filosofía crítica sigue siendo un correctivo metódico constante que la filosofía no debe olvidar». Pues «el giro crítico de Kant no queda olvidado tampoco en la filosofía hermenéutica». En principio, pues, se mantiene el giro crítico en la hermenéutica. A mi juicio, incluso cabe una nueva *crítica desde la facticidad*, en sentido hermenéutico, como intento mostrar en este trabajo.

Por tanto, el sentido fundamental de la hermenéutica de la facticidad no pretende olvidar el giro crítico de Kant, pero sí vincularlo de nuevo con el *análisis de la facticidad*, recurriendo a una peculiar interpretación de la filosofía de Aristóteles en el marco de una *hermenéutica fenomenológica*.

Heidegger lleva a cabo el tratamiento fenomenológico-hermenéutico de la facticidad, en concreto, a partir de su peculiar acceso a la *Física*, la *Ética* y la *Retórica* de Aristóteles. Heidegger se propuso tomar al pie de la letra el famoso lema fenomenológico de Husserl «a las cosas mismas», y para ello se sirvió de Aristóteles, a fin de evitar la reducción trascendental y el *cogito*. Aristóteles le permitió acercarse a la existencia fáctica en su realización concreta en la vida porque, sin contar con el sujeto trascendental, había sido un auténtico fenomenólogo partiendo de la experiencia fáctica.

El acceso a Aristóteles se hace desde la vida fáctica, desde la experiencia viva. Primero, desde la *Retórica*, la doctrina de los afectos, en relación con la cual pensó el «modo de encontrarse»,

[22] Vid. G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen, 1967 (2. Aufl., 1. Aufl. 1931).

y luego desde la *Ética a Nicómaco*, es decir, desde la razón práctica, la prudencia y el *êthos*. Es el ámbito aristotélico donde las conceptualizaciones emergen de la experiencia de la vida misma, convirtiendo las experiencias radicales de la vida fáctica en conceptos.

Por ejemplo, los modos del «ser-verdad», del *aletheuein* en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* también nos acercan a la «ejecución existencial fáctica concreta» de la vida y permiten comprender la facticidad de la vida humana. Entre ellos resalta un tipo de saber no objetivo, sino que «se refiere a la posible claridad de la existencia efectivamente vivida». Según Gadamer, «de esta manera, al lado de la ética, también la retórica aristotélica adquirió importancia, porque sabe de los *prágmata* y los *páthema* y no de "objetos"»[23].

Esta plataforma aristotélica de la *phrónesis* y la crítica de la idea del bien le sirve de base a Heidegger para su crítica existencial de lo transcendental. Pero desde ahí apunta a la pregunta por el ser, que acaba entendiendo en su dinamismo de ocultación y desocultación, en definitiva como el *ón hos alethés*. Lo que cabe entonces preguntarse es si Heidegger no se queda, al final, en el nivel ontológico del *ón hos alethés* y no prosigue hasta su plena configuración ética como tal, que es lo que sí ha ido haciendo explícitamente Gadamer.

Ahora bien, tan fundamental fue la preocupación de Heidegger por la facticidad que prosiguió con otras formas en etapas posteriores. Se encuentra no sólo en el trasfondo de Kierkegaard, sino de Nietzsche y del Schelling tardío, de cuyo escrito sobre la esencia de la libertad humana destacaba en sus clases la fuerza de la angustia de la vida. Heidegger reconoció en Schelling «su problema más propio, el *problema de la facticidad*, de la oscuridad indisoluble del fondo; tanto en Dios como en todo lo que es real y no sólo lógico».

El problema clave es, pues, el de la *facticidad*, que tarde o temprano nos remitirá, a mi juicio, al del *poder*, como en Nietzsche y Zubiri. No obstante, en Heidegger, en un primer momento, no se trataba de la facticidad desde Nietzsche. Pues, según Gadamer, «fue bastante tarde, después de *Ser y tiempo*, cuando Nietzsche

[23] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, pp. 155-156.



apareció plenamente en el horizonte de Heidegger, y también es un malentendido total el suponer que Heidegger tuviera simpatías por Nietzsche»[24].

Su problema era la *facticidad de la existencia* humana. Por eso comenzó su camino partiendo del carácter de ejecución del ser ahí, más tarde llamado «cuidado», en vez de partir de la conciencia.

Gadamer confiesa que le fascinaba la introducción de Heidegger a la ética aristotélica, porque allí «ponía en juego todo el *pathos* de su "hermenéutica de la facticidad"». Y aclara a continuación que ésta «significaba una explicación de la existencia humana, que se orienta por la autoexplicación de esta existencia en la concreción de su mundo de la vida»[25].

Para Gadamer, la palabra clave es la *facticidad*, y no la autoconciencia, la razón o el espíritu. De hecho, Gadamer propuso que su libro *Verdad y método* se titulara «Entender y acontecer»: «Porque lo que nos ocurre no es tanto nuestro hacer, sino más bien lo que ocurre con nosotros cuando el pensamiento nos lleva por el camino del pensar».

Así pues, además de la *superación del idealismo*, en estas expresiones queda bastante claro el *sentido ético* originario de la hermenéutica de la facticidad, sin embargo la tendencia predominante a partir de Heidegger ha sido la ontologizadora.

## 2. VARIANTES DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

### 2.1. Ontologización de la hermenéutica de la facticidad

La tendencia ontologizadora en la hermenéutica de la facticidad, que hemos podido apreciar ya en los textos analizados de Heidegger (lecciones de 1923 e «Informe Natorp»), prosigue en su obra posterior, aunque también estrechamente vinculada a la filosofía práctica de Aristóteles.

En concreto, Volpi intenta mostrar que la génesis de la terminología de *Ser y tiempo* puede explicarse prestando atención a la apro-

[24] Ibíd., pp. 148 y 149.
[25] Ibíd., p. 299.

piación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Incluso llega a preguntarse si *Ser y tiempo* no es una «traducción» de la *Ética a Nicómaco*[26]. Siguiendo su peculiar método fenomenológico, Heidegger habría practicado la destrucción metodológica, la reducción y la construcción, en definitiva, una reconstrucción de los elementos esenciales de la filosofía aristotélica tradicional.

Lo que se propone Volpi es mostrar el camino por el que Heidegger, partiendo de su temprano interés por la problemática del mútiple significado del ser, descubierta al leer el famoso libro de Brentano, llega a la reconstrucción de la filosofía práctica de Aristóteles, en particular del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Pero insiste en que el acceso de Heidegger a la filosofía práctica de Aristóteles tiene lugar en el contexto de una investigación del ser en el sentido de la verdad. En concreto, según Volpi, examinando críticamente la teoría de la verdad desarrollada por Husserl en *Investigaciones lógicas*, Heidegger llega a la convicción de que el juicio no es el lugar original del aparecer de la verdad, sino una localización que constriñe el fenómeno originario.

Inspirándose en Aristóteles, Heidegger llega a una especie de *topología de la verdad*, es decir, un estudio de los lugares de la verdad. Cree que puede trazar desde Aristóteles, especialmente desde el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, una fenomenología de los comportamientos que descubren la verdad y que son propios de la vida humana. Heidegger remite a la determinación del «alma en tanto que verdadeadora», a través de los cinco modos de verdadear (de estar en la verdad) del *lógos*: *téchne, epistéme, phrónesis, sophía* y *noûs*.

Según Volpi, por medio de esta reconstrucción ontologizadora de la teoría de la verdad de Aristóteles, Heidegger desvincula la comprensión del fenómeno de la verdad de la estructura de la aserción y abre el horizonte ontológico, en el que descubre el problema del ser en el sentido de verdadero. Es en este contexto en el que Heidegger se decide en los años veinte a determinar la estructura ontológica básica de la vida humana, el *Dasein*. Así pues, habría

[26] Vid. Franco Volpi, «Being and Time: A "Translation" of the Nicomachenan Ethics?», *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, edit. by Th. Kisiel and J. van Buren, 1994, State University of New York Press, Albany, pp. 195-211; vid. también Günter Figal, «Ethik und Hermeneutik», en H.-M. Schönherr-mann (Hrsg.), *Hermeneutik als Ethik*, Fink, Múnich, 2004, pp. 117-133.



sido en el contexto de la cuestión fenomenológica de la constitución de la subjetividad, en el que Heidegger interpretó la caracterización aristotélica del alma como el principio por el que somos capaces de «verdadear» (*aletheuein*), y es con esta interpretación fenomenológica de la filosofía aristotélica como habría puesto en marcha el análisis existencial de *Ser y tiempo*.

Por tanto, según Volpi, Heidegger recurrió a la *Ética a Nicómaco* y a la determinación aristotélica de la *prâxis* para desembarazarse de los problemas a los que le llevaba el concepto husserliano de «subjetividad trascendental». De ahí que adoptara la *Ética a Nicómaco* como una ontología de la vida humana, ontologizando la *prâxis*. Antes que la *theoría* están la *prâxis* y la *poíesis*, que son modos de comportarse el ser humano. Heidegger descubre en el tratamiento aristotélico de las virtudes dianoéticas determinaciones de la vida humana que Husserl no había considerado. En este horizonte, marcado por la resistencia al concepto teorizador que Husserl tenía del sujeto, es en el que ha de entenderse el análisis existencial de *Ser y tiempo*. Por eso, hay que releer el análisis del *Dasein* a la luz de la interpretación fenomenológica de Aristóteles, especialmente de la *Ética a Nicómaco* y la *Retórica*.

Así, por ejemplo, entre los tres modos de ser de los seres (*Zuhandensein*, *Vorhandensein*, *Dasein*), que se distinguen en *Ser y tiempo*, y las determinaciones aristotélicas de *poíesis*, *theoría* y *prâxis* habría una correspondencia. En particular, según Volpi, existe una correspondencia entre *prâxis* y *Dasein*. La filosofía práctica de Aristóteles constituye la clave del análisis existencial, ya que el *Dasein* se entiende como *prâxis*.

De hecho, la caracterización del modo de ser del *Dasein* como «tener que ser», que Heidegger introduce al comienzo de su análisis existencial, puede interpretarse en sentido práctico. Con lo cual quiere decir que el *Dasein*, la vida humana, se comporta consigo mismo no de modo contemplativo, sino de un modo práctico-moral, en el que tiene que decidir acerca de su ser y, quiera o no, cargar con el peso de su decisión. El *Dasein* tiene que elegir y realizar su propia posibilidad de entre una variedad de posibilidades.

Sólo percatándose de la estructura práctico-moral del *Dasein* puede entenderse por qué Heidegger caracteriza el modo de «abierto» mediante una determinación proveniente de la filosofía práctica, a saber, el cuidado. Con esta determinación práctica del cuidado

cree estar comprendiendo de un modo más primordial el fenómeno que Husserl caracterizó como intencionalidad. No obstante, según Volpi, por esta vía Heidegger no hace más que ontologizar el trato básico (la tensión) de la vida humana, que Aristóteles designó con el concepto de *óreksis* (tendencia). Habría en Heidegger una correspondencia entre «tendencia» y «cuidado», en el marco de una ontologización de la *prâxis* y de la determinación práctica del modo de ser del *Dasein*.

La tesis de Volpi es que la concepción de la estructura práctica de la vida humana, en la que Heidegger se inspira para la constitución ontológica del *Dasein*, proviene de la determinación de la vida moral y del ser humano en la *Ética a Nicómaco*. Con lo cual lo que hace Heidegger en su ontología del *Dasein* humano es ontologizar la *prâxis*. Ha ontologizado la doctrina de los afectos, expuesta en el II Libro de la *Retórica*, a la que considera como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir[27]; y, por supuesto, ontologiza también la comprensión en tanto que caracteriza la constitución ontológica básica del *Dasein*, a pesar de reconocer su decisivo carácter práctico.

Lo curioso es que, a pesar de que Volpi se percata de que el marco de referencia de la caracterización heideggeriana del *Dasein* es el de la *prâxis*, acepte sin más que todo el arsenal de componentes prácticos tenga que pasar por un «filtro ontológico» en Heidegger. En concreto, muestra cómo Heidegger ontologiza varios conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles, por ejemplo, que la conciencia es la ontologización de la prudencia y la «resolución», la de la elección.

Es cierto que Heidegger insiste en la presunta radicalidad ontológica de su problemática y, de este modo, intenta marcar las diferencias entre Aristóteles y su propia posición. Pero el recurso tan insistente de Heidegger a la filosofía práctica de Aristóteles para llevar a cabo su análisis del *Dasein* sugiere, al menos, que podría ofrecerse otra versión de la hermenéutica de la facticidad, una versión ética, tanto a partir de sus primeras formulaciones (en el curso de 1923 y en el «Informe Natorp») como de su prolongación en *Ser y tiempo*.

[27] Sería ésta una facticidad ontológica: lo ontológico sería la *Befindlichkeit* y lo óntico el temple (el estado de ánimo) (*Ser y tiempo*, § 29).



## 2.2. ¿Sentido ético de la hermenéutica de la facticidad (en Heidegger)?

### 2.2.1. *A partir de las lecciones de 1923*

Diversas interpretaciones han puesto de relieve el carácter práctico de la hermenéutica de la facticidad y la relevancia en ella de significativos asuntos éticos[28]. De modo especial, según la interpretación de Grondin, Heidegger tuvo desde el primer momento conciencia ética e imprimió a su hermenéutica de la facticidad un sentido ético[29].

Sin embargo, se ha tendido a pensar que la filosofía de Heidegger carece de una auténtica ética. Así, por ejemplo, Levinas lamentó la ausencia de la dimensión ética en Heidegger y criticó la primacía que concedía a la ontología, a la cuestión del ser, por encima del compromiso ético[30]. Levinas estaba empeñado en invertir los términos y priorizar la relación ética de alteridad, la relación con el Otro como interlocutor, puesto que ésta precede a toda ontología, dado que constituye la «estructura formal» radical, una «relación irreductible», es decir, la «situación última».

Para aclarar esta cuestión concerniente al sentido ético del pensamiento heideggeriano, Grondin recurre, en primer lugar, a los cursos tempranos de Heidegger, precisamente a la *hermenéutica de la facticidad*, porque estos cursos pueden ofrecer una nueva clave para comprender la filosofía entera de Heidegger y de modo especial su primordial sentido ético e incluso una intención crítica acorde con la tradición ilustrada.

Puede detectarse el *sentido ético* en la ontología del *Dasein*, en el hecho de que cuando Heidegger habla de ontología en los cursos

[28] Vid. Günter Figal, «Ethik und Hermeneutik», en H.-M. Schönherr-mann (Hrsg.), *Hermeneutik als Ethik*, Fink, München, 2004, pp. 117-133; Otto Pöggeler, «Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie», en G. G. Grau (Hrsg.), *Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt*, Freiburg/München, Karl Alber, 1972, pp. 45-81; *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona, 1984; G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt (Hrsg.), *Hermeneutische Wege*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

[29] Vid. Jean Grondin, «The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity», *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, ed. de Th. Kisiel y J. van Buren, 1994, State University of New York Press, Albany, pp. 345-357.

[30] E. Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), pp. 88-98, que constituye el punto de partida de su *Totalidad e infinito* [Sígueme, Salamanca, 1977 (orig. 1961), pp. 47 ss. y 103-104].

tempranos siempre la asocie a la tarea general de una ontología del *Dasein*, que surge de la auto-preocupación que hay en todo ser humano, a partir de la facticidad. Ya con que nos atengamos al título del curso del semestre de verano de 1923, «Ontología» y el subtítulo entre paréntesis «Hermenéutica de la facticidad» parecen presentarse como equivalentes[31].

Y, como hemos visto, «facticidad» significa nuestro propio ser específico en la medida en que es algo que «tenemos que ser», es decir, que hemos de asumir nuestro propio cuidado. Esta idea de un *tener que ser*, es decir, que tenemos que ser este específico ser que somos, formará parte del concepto de «existencia» también en *Ser y tiempo*. Sugiere que nuestro ser, nuestro *Dasein*, es una tarea para nosotros mismos. Tanto si la realiza como si no, nuestro *Dasein* está caracterizado por la facticidad de que está abierto a su propio ser.

Grondin comenta este punto diciendo que para Heidegger nuestro *Dasein* está constituido por algo así como un diálogo interno consigo mismo, dado que puede conocer qué posibilidades de existencia le están siendo ofrecidas a uno. Nuestro «sí mismo» viene a ser este tácito examen continuo sobre lo que nosotros podemos y tenemos que ser, que nos enfrenta a una elección o resolución, aprovechando o desaprovechando nuestras oportunidades. De este modo, la ontología del *Dasein* no sólo estaba dirigida hacia la ética, sino que era en sí misma una *empresa ética*. Esta combinación de «facticidad» y «diálogo interno», en términos de Grondin, es lo que podría considerarse —a mi juicio— como una «facticidad abierta»; asunto del que trata fundamentalmente una analítica hermenéutica de la facticidad[32].

En cuanto a la *intención crítica* acorde con la tradición ilustrada en las lecciones de 1923, hay que destacar la función de la auto-interpretación en virtud de una cierta auto-transparencia, que tiene que ser ganada por cada *Dasein*[33], dado que podemos sucumbir a una caída.

[31] Vid. J. Grondin, «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en D. Papenfuss y O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Klostermann, Frankfurt, 1990, pp. 163-178.

[32] Vid. J. Conill, «Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana», *Diálogo filosófico*, 61 (2005), pp. 29-44.

[33] La expresión *Selbstdurchsichtigkeit* también aparece en *Sein und Zeit* (pp. 144, 146).



Heidegger ha hablado también de una esencial ruina para evocar esta auto-abolición del *Dasein*. En los cursos posteriores a *Ser y tiempo* y en sus *Beiträge zur Philosophie* de 1937-1939 utiliza el término *Wegsein* («ser ido») para describir esta situación de un *Dasein* que «no está ahí»[34]. No está ahí (*da*) sino fuera (*weg*) de sí mismo, dejando que otra cosa, *das Man*, conduzca el auto-diálogo del *Dasein*. En cierto sentido, esta caída o ruina es inevitable y, por eso, Heidegger la caracterizará como un existencial. No obstante, como señala Grondin, la noción de *Dasein* tiene algo de «contra-instancia» en contra de esta caída. Y la interpretación de nuestra situación hermenéutica es el medio por el que podemos hacernos conscientes de nosotros mismos como *Dasein* y controlar nuestra tendencia a la caída.

Interpretada desde esta perspectiva, se trataría, pues, de una *facticidad contrafáctica*. Con lo cual parece que la hermenéutica de la facticidad tendría una doble faz y una doble valencia: 1) en tanto que hermenéutica de la existencia fáctica en su facticidad, pero también 2) en tanto que hermenéutica de un *Dasein* auténtico contra la caída y la alienación de sí mismo.

En este sentido, la hermenéutica filosófica de la existencia fáctica iría contra la tendencia a caer, en nombre de un más auténtico *Dasein*. Por una parte, habría que reconocer que su *punto de partida* es *ético*. Y a ello se añade que Heidegger califica la desviación del *Dasein* con una terminología propia de los jóvenes hegelianos: *auto-alienación*.

La expresión «auto-alienación» está justificada, según Grondin, porque el *Dasein* ya no es sí mismo, el virtual agente de su propia auto-determinación, sino que está «fuera» de sí mismo. *El programa de la hermenéutica de la facticidad será luchar contra esta auto-alienación* con la esperanza de recordar al *Dasein* su virtual posibilidad de libertad o auto-determinación; aunque se trate, eso sí, de una libertad limitada a lo que pueda ser ateniéndose a las siempre diferentes situaciones.

«La tarea de la hermenéutica es hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está

[34] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30, 1983, pp. 94-99); *Beiträge zur Philosophie* (GA 65, 1989, pp. 301, 323 ss.).

afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender»[35].

Con la terminología de la «auto-alienación», propia —según Grondin— de los jóvenes hegelianos, lo que se representaría sería algo así como una auto-conciencia autónoma del ser humano, que Heidegger habría expresado también, a su modo, con el término «*vigilancia*» (*Wachheit*), que equivale al «*estar despierto* del existir para consigo mismo». «El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado hermenéuticamente acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una vigilancia arraigada con respecto a sí mismo».

Apurando su interpretación, Grondin señala que estas formulaciones recuerdan la *crítica de la ideología*, ya que la empresa de Heidegger en esta época de las lecciones de 1923 no está muy lejana de las preocupaciones de los jóvenes hegelianos: superar el idealismo hegeliano y abrirse a una *reflexión crítica* orientada a la práctica. Y todavía en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger valora positivamente la noción de *alienación* de Marx, considerándola como una experiencia histórica esencial.

«La apatricidad se convierte en destino del mundo. Por eso es necesario pensar ontológico-históricamente esta destinación. Lo que Marx, en un esencial y significativo sentido desde Hegel, conoció como alienación del hombre, llega en sus raíces hasta la apatricidad del hombre moderno. [...] Porque Marx logra llegar a una dimensión esencial de la historia, por cuanto que experimenta la alienación, por eso la visión marxista de la historia es superior a las demás historiografías». De ahí que considere provechoso un diálogo con el marxismo.

A mi juicio, sin embargo, debería tenerse todavía más en cuenta que la preocupación práctica y ética propia del *Dasein* en aquella etapa del pensamiento de Heidegger estaba más inspirada en San Agustín y en Kierkegaard. Así pues, sin necesidad de convertirse en una concreta crítica de la realidad socio-política o de la religión, lo que muestra la hermenéutica heideggeriana de la facticidad es que en la estructura fundamental, auténtica, de un ser entendido como *Dasein* está ya inscrito el *motivo ético* para una crítica de la ideología (o falsa conciencia).

[35] GA 63 15 y 16; trad. p. 33.



Si se confirmara este sentido *ético* y *crítico* de la hermenéutica de la facticidad resultaría más fácil superar la oposición entre la hermenéutica y la crítica neomarxista de la ideología, que caracterizó a una buena parte del debate contemporáneo, por cuanto lo que más interesaba en ambas posiciones era el desarrollo de la autoconciencia y, en definitiva, de la libertad. Y, en ese sentido, más que entorpecer, podría contribuir eficazmente a impulsar una posible ética hermenéutica como *crítica desde la facticidad.*

Por esta nueva vía hermenéutica Heidegger habría contribuido a la rehabilitación de la filosofía práctica[36]. Pues fue ésta una operación filosófica de largo alcance por cuanto se enfrentaba al modelo prevalente del neokantismo en los años veinte e incluso en algunos círculos fenomenológicos, que estaba fundado en una concepción teorética de la subjetividad humana. Seguramente bajo la influencia de Kierkegaard, Heidegger puso en cuestión el predominio del enfoque epistemológico entre sus contemporáneos y propuso una comprensión más radical del ser humano como *Dasein*, que tenía carácter práctico y ético. Y, en este sentido, la consecuencia filosófica más importante de la hermenéutica de la facticidad podría haber sido su contribución a revitalizar la filosofía práctica contemporánea.

### 2.2.2. *Ser y tiempo*

La hermenéutica de la facticidad estaba animada desde un comienzo por un impulso práctico y ético, que al parecer prosigue en *Ser y tiempo*. Una obra que surgió, según Gadamer, del contacto fecundo y lleno de tensión, que Heidegger entabló con la teología protestante coetánea cuando fue llamado a Marburgo.

No obstante, esta continuación del enfoque de la facticidad en la hermenéutica del *Dasein* en *Ser y tiempo* revela una más intensa tendencia ontologizadora, que se caracteriza, según Grondin, por lo siguiente: 1) Mientras que la primera hermenéutica de la facticidad del *Dasein* tenía como tema el existir propio de cada momento, por

[36] Vid. Manfred Riedel, «Seinsverständnis und Sinn für das Tunnliche. Der hermeneutische Weg zur "Rehabilitierung der praktischen Philosophie"», en *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 131-162.

tanto, todavía se acentuaba existencialmente[37] *lo óntico*, la hermenéutica en *Ser y tiempo* parece anunciar el *Dasein* en general, en sentido «más existenciario»[38] (*lo ontológico*). 2) Además, en *Ser y tiempo* la hermenéutica es defendida sobre todo en relación con la *cuestión del ser*. En la primera hermenéutica también se habla del ser, pero se trataba de acceder al ser del *Dasein*. Allí todavía no se hablaba de que la cuestión del ser como tal es decisiva para la hermenéutica, como en *Ser y tiempo*:

«El *lógos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del *hermeneúein*, mediante el cual se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al *Dasein* mismo el *sentido propio del ser* y las *estructuras fundamentales* de su peculiar ser. Fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica* en la significación originaria de la palabra, en la que designa el quehacer de la interpretación»[39].

La nueva fórmula hermenéutica de *Ser y tiempo* consistiría en mostrar las *estructuras fundamentales de la existencia* con la pretensión de desarrollar la *cuestión del ser*.

No obstante, a mi juicio, la cuestión decisiva sigue siendo la *facticidad* y la *temporalidad*, lo que ocurre es que en *Ser y tiempo* se adopta de un modo decidido la orientación *ontológica* de la originaria hermenéutica de la facticidad, que podría tener otra versión, en concreto, una radicalmente *ética*, como veremos más adelante. Esta reflexión nos conduce a la cuestión nuclear sobre las relaciones entre *ontología y ética* al hilo de la hermenéutica de la facticidad. ¿Puede la ontología convertirse en la forma originaria de la ética? ¿Tiene esta ética que estar fundada en la ontología fundamental?

Según algunos autores, la ontología del *Dasein* en *Ser y tiempo* era en sí misma ya una «ética originaria»[40], aunque haya que recordar que siempre se trata de una ética a partir de la facticidad. El análisis del *Dasein* mostraría la interdependencia entre la verdad, la temporalidad y la auto-constitución de los seres humanos como individuos. Este último aspecto es claramente un asunto ético, según Hodge, y el término crucial es la *resolución*, por la que cada cual es capaz de elegirse a sí mismo y que es el presupuesto de la responsabilidad[41]. En esta apertura existencial del *Dasein*, que Heidegger llama «resolución», se encuentra la condición ontológica de la posibilidad de conformarse a sí mismo, de configurar el propio carácter, más allá de prestar atención sólo al juicio y a la acción. Queda patente la ambigüedad entre el sentido ético y ontológico de los términos. Heidegger habría subrayado el carácter ontológico de las condiciones requeridas para la formación del *carácter*, que ya Aristóteles estudió muy certeramente. Hodge no ve inconveniente en que también pueda considerarse una investigación ética en sentido amplio.

[37] *Existentiell* (según Grondin), «existentiva» (traduce Rivera).
[38] *Existentialerer* (según Grondin), «existenciario» (traduce Gaos).
[39] *Sein und Zeit*, p. 37 (trad. Gaos, p. 48; trad. Rivera, p. 60).
[40] Vid. Joanna Hodge, *Heidegger and Ethics*, Routledge, Londres, 1995.



En *Ser y tiempo* proseguiría la hermenéutica de la facticidad, en la que «facticidad» significa nuestro propio ser específico en la medida en que es algo que «tenemos que ser», es decir, que hemos de asumir nuestro propio cuidado. Pero se trata de una facticidad a la que pertenece intrínsecamente un diálogo interno y que, por tanto, habría que denominar «facticidad abierta». La hermenéutica de la facticidad del «estar arrojado», de la «condición de arrojado», que supera las filosofías idealistas, no estaría reñida con la apertura a la idealidad moral.

*Ser y tiempo* habría conservado esta idea de un diálogo interior a la facticidad, al definir al *Dasein* como el ser cuyo propio ser está constantemente en juego. En el mismo sentido, Heidegger podría escribir que el *Dasein* está caracterizado como un ser cuidador, empezando por el cuidado de uno mismo. Y, de este modo, la ontología del *Dasein* sería en sí misma una *empresa ética*, posición que algunos autores han interpretado como un acercamiento al pragmatismo[42]. A mi juicio, aunque existan trazos que puedan hacer pensar algo semejante, la inspiración de San Agustín, el tener como mentor a Lutero e impulsor a Kierkegaard, así como el adoptar como modelos filosóficos a Aristóteles, Kant, Dilthey y Husserl, requería ampliar su propio horizonte filosófico más allá del coyuntural influjo pragmatista. ¿Qué ética, pues, es la que emerge desde esta facticidad analizada en la hermenéutica fenomenológica de Heidegger?

[41] Conviene percatarse del cambio que se producirá desde la resolución (*Entschlossenheit*) en *Ser y tiempo* a la serenidad (*Gelassenheit*) en su obra posterior.
[42] Vid. las contribuciones de C. F. Gethmann y G. Prauss en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. Recuerdo las constantes sospechas en este sentido de Víctor Tirado en el Seminario Xavier Zubiri.

1) En general, se suele entender que se trata de una ética supeditada a la ontología. Este sesgo, que proviene ya de sus trabajos anteriores (lecciones de 1923 y del «Informe Natorp»), queda consolidado en *Ser y tiempo*.

2) Esta peculiar «ética», posibilitada por un «acceso ontológico a la facticidad», contaría con un método filosófico adecuado, capaz de alumbrar los fenómenos originarios correspondientes, principalmente a partir del *carácter de ser* de la facticidad del *Dasein*, y de destruir o desmontar críticamente las concepciones tradicionales; se trata de la nueva vía hermenéutico-fenomenológica.

3) La hermenéutica de la facticidad de Heidegger tiene el propósito de iluminar la existencia. Ya vimos que la vigilancia con respecto al *Dasein* tiene que ir contra la auto-alienación. En *Ser y tiempo*, la vigilancia se amplía a través del análisis del cuidado, el ser-culpable y la llamada de la conciencia moral, hasta convertirse en la base ontológica de la responsabilidad. De ahí que la posible ética hermenéutico-fenomenológica de Heidegger haya sido entendida como una ética de la responsabilidad[43].

Hay quienes creen descubrir aquí un eco de la ética kantiana, como si la conciencia moral se confundiera con un deber. Pero, a mi juicio, sólo tienen en común cierto formalismo. Y en ese sentido cabría ver alguna semejanza en que existe un *factum*: que es inevitable sentirse concernido por lo moral, y que no hay reglas para su aplicación mediante nuestras máximas concretas y juicios. Lo que ocurre es que el formalismo kantiano es de carácter lógico-trascendental y el heideggeriano es hermenéutico-fenomenológico-existencial. Kant quería explicitar el deber moral que procede de la razón humana. Heidegger explicita la estructura ontológica de la responsabilización existencial de cada *Dasein*.

Ahora bien, la interpretación ontológica de la existencia no está supeditada a un ideal fáctico del *Dasein*, aun cuando lo suponga. Porque la filosofía «no ha de querer nunca negar sus "supuestos",

[43] Vid. M. Álvarez, «Responsabilidad, perspectiva ética de *Ser y tiempo*», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XVII (1990), pp. 175-197; D. Gracia, *Como arqueros al blanco*, Triacastela, Madrid, 2004, pp. 209 ss.; asimismo la peculiar interpretación de E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, 10. Vorlesung y J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 6.



pero tampoco deberá contentarse con admitirlos». Para lo cual ha de funcionar la «reflexión metodológica» de la analítica existencial. Ciertamente «al ser del *Dasein* le pertenece una autointerpretación», pero la interpretación ontológica se mueve siempre a partir de y entre *posibilidades*, dado que el *Dasein* «ya *se* ha *comprendido* siempre a sí mismo» en toda vivencia y en toda práctica vital. Pero sin olvidar nunca que «la sustancia del hombre es la existencia» y que en ella el *Dasein* ya se ha anticipado siempre a sí mismo también en sentido práctico (por tanto, también en lo que se suele entender como «ética»)[44].

En el dinamismo propio de la vida del *Dasein*, frente al peligro de caída en la alienación, la iluminación de la existencia ha de propiciar una actitud de vigilancia: una tarea imprescindible en un mundo donde no hay reglas fijas, sino situaciones cambiantes, en las que es cada uno el que ha de responsabilizarse. Y han sido muchos los que han percibido la significación ética de esta ontología heideggeriana de la facticidad, reconvertida en ontología fundamental.

Una posible deficiencia en esta comprensión del ser humano desde una perspectiva presuntamente más radical, que implicaba un acceso ontológico a la dimensión ética, sería la falta de una noción de «persona». Sin embargo, esta ausencia puede deberse a que la hermenéutica de la facticidad se propuso superar los conceptos antropológicos en las concepciones tradicionales, que impedían ver lo que hay que tener a la vista precisamente en cuanto *facticidad*. En este sentido, estaría posibilitando acceder a un espacio más radical, el de las *experiencias* primordiales mediante el concepto de facticidad, que no encerraría nada de las ideas de «yo» y «persona». En el fenómeno de la facticidad es donde se haría visible el carácter de ser del *Dasein*. Y esta vía es la que prosigue y consolida *Ser y tiempo*, hasta llegar a explicitar la estructura ontológica de la responsabilidad con la que el existir está consigo mismo, responde a sí mismo, a través del análisis del fenómeno fundamental del *cuidado*.

De ahí que, a mi juicio, aunque pueda tratarse de «una» ética de la responsabilidad, ésta consiste primordialmente en una «ética del cuidado», en el sentido del cuidado (*Sorge*), tal cual Heidegger expone en su obra, y que se diferencia significativamente de otras

[44] *Ser y tiempo*, § 62 y 63.

versiones contemporáneas de la ética de la responsabilidad, como las de Weber, Apel, Jonas, Ricoeur, y tal vez Vattimo, algunas de las cuales se han desarrollado también en un marco hermenéutico.

En efecto, el enfoque ético en *Ser y tiempo* es el de la responsabilidad, pero se trata de la responsabilidad por el cuidado del propio ser, porque en cada ocasión vital el *Dasein* se expone, arriesga su propio ser. *Responsabilidad* significa radicalmente *asumir la propia facticidad*: «El término "condición de arrojado" mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*». La facticidad es «un carácter de ser del *Dasein*, asumido en la existencia», porque «el *Dasein* existe fácticamente»[45].

Pero el *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. En el comprender del *Dasein* se da ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* es primariamente un ser-posible, que concierne a todas sus ocupaciones en el mundo. Por tanto, «la posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*». A la facticidad le es propia la posibilidad, porque el *Dasein* es un ser-posible entregado a sí mismo, en suma, *posibilidad arrojada*. Abandonado a su condición de arrojado, puede extraviarse, malentenderse, pero también reencontrarse en sus posibilidades. Es decir, es facticidad abierta.

Y ¿por qué (de dónde proviene) esta estructura existencial abierta a posibilidades? Porque el *Dasein* en cuanto comprender (el ser de un poder-ser desde la condición de arrojado) tiene en sí mismo la estructura de *proyecto*. «En razón del modo de ser constituido por el existencial del proyecto, el *Dasein* sería constantemente "más" de lo que de hecho es [...]. Pero nunca es más de lo que fácticamente es, porque a su facticidad le pertenece esencialmente el poder-ser. Pero el *Dasein* en cuanto posibilidad tampoco es menos; es decir, lo que él en su poder-ser *todavía no* es, *lo es* existencialmente. Y sólo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender y de su carácter proyectivo, y porque él *es* lo que él llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo [...] "¡sé lo que eres!"»[46].

El *Dasein* ha de elegir su auténtico ser y responsabilizarse de él. Esta tarea, que en principio cabe interpretar en sentido ético, como

[45] Ibíd., § § 29 y 39 (trad. de Rivera, pp. 159 y 203).
[46] Ibíd., § 31 (trad. de Rivera, pp. 167 y 169).



si se tratara de una obligación moral, en el contexto heideggeriano ha tendido a entenderse con significación ontológica en diversas direcciones, por ejemplo, en sentido existencialista. Pero cabría interpretar la facticidad del estar arrojado en un sentido parecido al de la «negación determinada» de Hegel y de ahí la propuesta de M. Álvarez de traducir *Geworfenheit* por «proyección» en vez de por «arrojamiento» o «estado de yecto». *Geworfenheit* expresa el «que es» del *Dasein*, es decir, la facticidad. Pero lo fáctico estaría a la vez negado, puesto que su vigencia depende del proyecto. El proyecto presupone que lo fáctico se ha convertido en fuente de posibilidades. El tener que contar con las posibilidades que ofrece lo dado hace que la negación de lo fáctico sea determinada. «La condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre *es*, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)»[47].

El *Dasein* existe fácticamente, sí, pero se trata de una facticidad abierta de posibilidades desde la que proyecta su vida y se responsabiliza de su ser. Esa facticidad abierta es la que, a mi juicio, configura la unidad ontológica de la existencialidad y la facticidad que está presupuesta en la afirmación de que «el *Dasein* existe fácticamente».

Esta ontologización de lo ético en la interpretación de los textos de *Ser y tiempo* tal vez esté provocada por el prejuicio de que lo primordial en el ámbito moral sean las normas, cuando la perspectiva hermenéutica podría servir no para confundir lo ético y lo ontológico (absorbiendo lo ético en lo ontológico, como en esta interpretación hegeliana de la *Geworfenheit* en Heidegger), sino para ampliar (recuperando su sentido originario) el ámbito de la ética y mostrar que ésta engloba el carácter proyectivo de la existencia y el sentido de la vida.

### 2.2.3. *Carta sobre el humanismo*

La primera cuestión que se plantea ante la pregunta que motivó esta *Carta sobre el humanismo* es si Heidegger rechazó o aceptó la cuestión de la ética, porque ni siquiera en este punto hay acuerdo.

[47] Ibíd., § 39 (trad. de Rivera, p. 203).

Nada más y nada menos que Gadamer, ante la pregunta acerca de si Heidegger había omitido la ética por inadvertencia o premeditadamente, afirma que Heidegger rechazó la cuestión de la ética con determinadas razones y que no fue una mera omisión[48]. Ahora bien, estas razones pueden ser de muy diversa índole.

Si nos atenemos a la interpretación de algunos autores como Müller, la razón de fondo del aparente rechazo de la ética podría atribuirse a que la filosofía de Heidegger en su conjunto tiene un carácter ético, incluso implica permanentemente una Ética, y por eso precisamente no haría falta ningún tratado específico de ética[49]. Mientras que Werner Marx no ve tan clara la posibilidad de un pensamiento ético en Heidegger y se pregunta si hay una «medida en la tierra». Una cuestión que trata de responder a partir del pensamiento tardío de Heidegger, considerando que es éste el mejor modo de responder al posible lugar de la ética en el pensamiento heideggeriano. La respuesta de Marx es que en el pensamiento de Heidegger no se encuentra una respuesta a la pregunta por la medida que posibilitara una ética de la responsabilidad[50], dado que lo único que da la medida es el ser.

¿Habría alguna otra forma de situar una dimensión ética en Heidegger? Marx analiza la *Feldweggespräch* (1944-1945) sobre el pensar, publicada con el título *Gelassenheit*, que posibilitaría una ética de la serenidad (*Gelassenheit*). Pero cree que Heidegger perdió la ocasión de determinar el «lugar» en el que situar la dimensión ética. Porque, a su juicio, la experiencia moral requiere una distinción clara entre «bien» y «mal», que no encuentra en Heidegger, quien sólo intentaba desmontar los impedimentos del pensamiento que dejan a la humanidad arrastrada por el «pensamiento calculador» y encerrada en el «olvido del ser».

Marx cree que, para justificar la posibilidad de una ética conectando con Heidegger, lo que importa no es un «pensar diferente», sino una transformación del ser humano que éste lograría por medio de una especie de «conversión» terrena, que prometería un camino de salvación. También Barbara Merker insiste en la importancia de

[48] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 219.

[49] M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3.ª ed., Heidelberg, 1964, p. 42 (citado por M. Álvarez, «Responsabilidad, perspectiva ética de *Ser y tiempo*», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XVII (1990), pp. 175-197).

[50] *Gibt es auf Erde ein Mass? Grundbestimmung einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburgo, 1983.



la conversión, en vez de la reflexión, como figura fundamental de la filosofía de Heidegger[51]. Gadamer no consigue ver qué relación tiene eso y el «viraje» heideggeriano. No obstante, acepta que «en el pensar tardío de Heidegger también consuenan tonos nuevos de tipo humano e incluso un nuevo modo de encontrarse. El lugar de la angustia con la que *Ser y tiempo* introdujo la pregunta por el ser, lo ocupa después la serenidad»[52]. Muy probablemente, este cambio de la angustia y la resolución a la serenidad tiene también repercusiones en la figura que adopte una posible ética hermenéutica.

En cambio, a diferencia de Marx, para Müller, Pöggeler y Grondin[53], Heidegger tuvo conciencia ética desde el principio al final de su obra y por eso mismo no tuvo necesidad alguna de escribir un tratado específico de «Ética».

Por eso, cuando Jean Beaufret le preguntó que cuándo escribiría una ética, Heidegger le contestó, mostrando presuntamente de este modo su sensibilidad sobre esta materia, con una larga carta sobre el humanismo, que se convirtió en un texto crucial de su pensamiento tras la *Kehre*. Y por eso la carta constituye un lugar muy representativo de la evolución del pensamiento de Heidegger.

¿Cuál es la respuesta acerca de la ética? En la medida en que la ética tiene que reflexionar sobre el *êthos* o la morada del ser humano sobre la tierra, este asunto estaba ya en la ontología de *Ser y tiempo*. La ontología del *Dasein* era en sí misma una ética originaria: la ontología proporcionaría la realización más radical de la ética.

La «ética originaria» a partir de la ontología del *Dasein* desarrolla el sentido de una «existencia ética», tomando como punto de partida el sentido primario del *êthos* en tanto que «morada» en que «habitar». Como señala Aranguren[54], el hombre no puede, como el animal, refugiarse en la naturaleza, ni, como el espíritu, en sí, sino

[51] «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers», en *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 215-243.

[52] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 199.

[53] Vid. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3.ª ed., Heidelberg, 1964; Otto Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona, 1984; Jean Grondin, «The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity», *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, edit. by Th. Kisiel and J. van Buren, 1994, State University of New York Press, Albany, pp. 345-357.

[54] J. L. Aranguren, «Prólogo» a *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991.

que su habitación es el mundo, en tanto que poéticamente nombrado. La tarea ética consiste en «morar», «habitar» y lo fundamental del habitar es el «cuidar (mirar por)»[55], que quedará al final caracterizado con las palabras de Hölderlin: «poéticamente habita el hombre en esta tierra». A mi juicio, este modo poético de habitar en el mundo convertirá la ética de Heidegger en una *ethica more poetico experta*, experienciada, variando el último término de la caracterización de Aranguren *ethica more poetico demonstrata*.

«Cuando Hölderlin habla del habitar, está mirando el rasgo fundamental del estar del hombre». Y ve lo poético desde la relación con este habitar, donde lo poético del habitar significa que «el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar»[56].

Esta nueva ética poética constituye la alternativa a la ética humanista moderna, caracterizada por el subjetivismo moral y el consiguiente «olvido del ser». La ética originaria de *Carta sobre el humanismo* sigue partiendo de la facticidad, sigue siendo ética desde la facticidad del *Dasein*, pero el punto de referencia es ahora de un modo más explícito la «verdad del ser». La ética humanista, la ética de la subjetividad, queda presuntamente superada desde una ética originaria, la del habitar en la verdad del ser. En ella el habitar posibilitaría una *experiencia moral* originaria y otro modo de entender experiencialmente la *dignidad* del hombre.

Al caracterizar la ética de Heidegger con los términos de Hölderlin «poéticamente habita el hombre», quizá fuera adecuado calificarla de «ética poética», en la que lo decisivo consistiría en comprender qué significa un *êthos* poético, una existencia poética, y cuál es el camino para atender en el quehacer cotidiano lo poéticamente real. En esta línea podría entenderse la interpretación que hace Gadamer de lo que dice Heidegger basándose en Hölderlin: «lo decisivo es que la posibilidad más propia al ser humano se defina como su "morar poéticamente"», que «todo ser humano mora poéticamente».

[55] «El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia [...], lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo [...]. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*» (Heidegger, «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 131).

[56] Heidegger, «...Poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 165.



Esta nueva fórmula para la ética parte de un pensar fenomenológico, que consiste, según los términos heideggerianos, en pensar la verdad del ser. Con lo cual también queda claro que se trata de un pensar *aletho-onto-lógico*, que ha abandonado el reducto de la subjetividad. En este nuevo pensar es donde se asentará la presunta ética originaria.

La característica de este pensar es que se deja envolver por el ser de una forma que resulta liberadora, dado que es capaz de situarse más allá de las interpretaciones técnica, lógica y metafísica del pensar. A mi juicio, el rasgo fundamental de esta forma peculiar de pensar la verdad del ser es su carácter de experiencia. Una experiencia en la que el pensar descubre que pertenece y oye al ser: la silenciosa fuerza de lo posible. Esta experiencia capacita —y en ella se recapacita—, pues puede dejar ser al ser y desarrollar la capacidad del poder querer.

Si es posible pensar —experienciar— la verdad del ser y encontrarse en la cercanía del ser, habrá que aprender a existir y *habitar en la verdad del ser*. Y para ello habrá que mirar por devolver al hombre a su esencia: que el hombre sea humano. Pero, ¿no ha sido éste el *desideratum* de los humanismos? La clave para la respuesta, según Heidegger, está en dilucidar desde dónde y cómo se determina la esencia del hombre.

Las diversas formas de humanismo presuponen la «esencia» del hombre y lo conciben como «animal racional». Es ésta, según Heidegger, una interpretación metafísica del *zôon lógon éjon*. Pero la metafísica «representa» (*stellt...vor*) al ente en su ser, pero no piensa la diferencia entre los dos; la metafísica no pregunta por la verdad misma del ser, de ahí que tampoco pregunte «de qué modo pertenece la esencia del hombre a la verdad del ser».

Ante todo cree Heidegger que es preciso preguntar si la esencia del hombre primariamente radica en la dimensión de la animalidad, si es así como se está en el camino recto hacia la esencia del hombre, delimitando al hombre como un peculiar ser viviente frente a las plantas, a los otros animales y a Dios, dentro de una interpretación global del ente. Porque, a su juicio, por este camino el hombre queda abandonado al reino de la esencia de la animalidad, aunque no se lo equipare al animal sino que se le adjudique una diferencia específica con determinaciones como *animus sive mens*, sujeto, persona y espíritu. Esta vía metafísica es precaria para pensar la

esencia del hombre, porque no atiende a su esencial proveniencia, que «para la humanidad histórica es su esencial porvenir». «La Metafísica piensa al hombre desde la *animalitas* y no lo piensa hacia su *humanitas*»[57].

En estos contextos queda clara la distancia que toma Heidegger con respecto a la facticidad de la animalidad humana: el «hacia» parece sustituir al «desde», pero una radical hermenéutica de la facticidad exige no desprenderse del «desde» fáctico, por in-digno que parezca y en este sentido sería muy aprovechable la radicalización nietzscheana de la facticidad. ¿No recae Heidegger en un cierto idealismo ontológico y esencialista, al querer separarse —abstraer— de la facticidad animal?

Heidegger prosigue su crítica de los humanismos, señalando que, por mucho que digan defender la libertad y la dignidad del hombre, coinciden en determinar la *humanitas* mediante intepretaciones ya fijas de la naturaleza, de la historia, del mundo y de la totalidad del ser. Todo humanismo es —en sentido heidegeriano— «metafísico», no piensa de qué modo pertenece la esencia del hombre a la verdad del ser.

Tampoco las ciencias biológicas con sus explicaciones logran determinar adecuadamente la esencia del hombre. «La esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal». «El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal». Pero esta insuficiencia del biologismo tampoco puede equilibrarse o superarse pertrechando al hombre de un alma inmortal, de una capacidad racional o del carácter de persona. El fallo del biologismo no se supera agregando nuevas determinaciones (el alma al cuerpo, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial). Las determinaciones añadidas (alma inmortal, capacidad racional, carácter de persona), no son suficientes para pensar la esencia del hombre.

Tanto las explicaciones científicas como la metafísica se cierran al contenido esencial de que el hombre sólo esencia en su *ec-sistencia*. Y Heidegger llama *ec-sistencia* al estar en la iluminación (*Lichtung*) del ser. Éste es el modo humano de ser, pues lo que el hombre es (su esencia) descansa en su ec-sistencia. La esencia ecstática radica en su existencia: en «el in-star (*Innestehen*) ec-stático

[57] Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970, p. 19 (con ligeras modificaciones de la traducción).



en la verdad del ser», en la destinación de la ec-sistencia. La ec-sistencia es el fundamento de posibilidad de la razón, así como aquello donde la esencia del hombre conserva su proveniencia. *Ec-sistencia* significa «elevarse hacia la verdad del ser». En la ec-sistencia se abandona el terreno del *homo animalis* de la Metafísica, que acaba en la ceguera del biologismo y el pragmatismo.

El pensar la dimensión de la verdad del ser y que el hombre es en cuanto ec-siste acontece como «experiencia esencial (*Wesenserfahrung*)». Es la experiencia superadora del «olvido del ser» y en la que se puede experienciar la peculiar dignidad del hombre, frente a los humanismos, que al cabo quedan encerrados en la metafísica. Las interpretaciones humanísticas del hombre con sus determinaciones de la esencia del hombre (alma, sujeto, razón, persona, espíritu) «no han experienciado la peculiar dignidad del hombre», y agrega Heidegger: «Por ello está el pensar en *Ser y tiempo* contra el humanismo». De esta actitud presuntamente anti-humanista han surgido algunas de las dificultades para sacar una ética del pensamiento de Heidegger. Ahora bien, el texto citado continúa con la siguiente precisión: «Se piensa contra el humanismo porque éste no pone lo suficientemente alto desde dónde comenzar a poder pensar la *humanitas* del *homo*».

¿*Desde dónde* comenzar, entonces, a pensar la humanidad del hombre? A partir de la ec-sistencia, en la que el hombre está *arrojado* por el ser mismo a la verdad del ser, pues ec-sistiendo cuida la verdad del ser (el hombre es el pastor del ser) y se experiencia como «cuidado». El hombre piensa la verdad del ser desde la ec-sistencia histórica, que sigue siendo la facticidad radical, ya que ec-sistiendo está en la destinación del ser. Pero como «el ser está esencialmente más allá de todo ente, porque el ser es la iluminación (*Lichtung*) misma», el pensar se pregunta si ese *trascendens* nombra ya la esencia de la verdad del ser y se pregunta por el «sentido», es decir, por «la verdad del ser», porque sólo desde ahí ha de entenderse cómo es el ser. Y es que «el ser se alumbra al hombre en el proyecto ec-stático», en el que está arrojado y se encuentra destinado.

Pues bien, esta destinación acontece en la iluminación del ser y en esta iluminación del *da* del *Dasein* habita el hombre como ec-sistente. Esta cercanía del ser en el *da* del *Dasein* se piensa desde *Ser y tiempo*, según aclaración expresa del propio Heidegger, con la ayuda de términos tomados de Hölderlin a partir de la *experiencia*

del «olvido del ser». Cuando Hölderlin poetiza, por ejemplo, según Heidegger, en *Heimkunft* y *Andenken*, alcanza un pensar histórico-universal, en el que se anuncia el destino del mundo, con lo cual se logra un pensar ontológico-histórico.

¿Qué es *lo más originario*, lo más esencial, en la esencia del hombre? Que «el hombre es en el arrojamiento». Ésta es la facticidad radical. A lo que se añade el momento de elevación (emergencia) hacia la verdad del ser. «El hombre es el pastor del ser [...], cuya dignidad descansa en ser llamado por el ser mismo a la *veritancia* de la verdad»[58].

¿No es así como se piensa, pues, la *humanitas* del *homo humanus*? ¿No hemos alcanzado de esta forma el auténtico humanismo? —se pregunta el propio Heidegger—. Y responde en principio que sí: «Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde la vecindad con el ser». El humanismo en el que está en juego «la esencia histórica del hombre en su proveniencia desde la verdad del ser», es decir, la ec-sistencia del hombre. Y la ec-sistencia es «el habitar ec-stático en la vecindad del ser», la vigilancia, el cuidado para el ser.

Éste es el nuevo camino para devolver el sentido a la palabra «humanismo»: el de experienciar más originariamente la esencia del hombre. Tal vez se pueda proponer que sea ésta la nueva vía en la hermenéutica para recuperar el sentido de la ética: experienciar originariamente lo más humano de lo humano. Es lo que se cree haber logrado al mostrar que la esencia del hombre se vuelve destinacional (*geschicklich*), dado que la esencia del hombre descansa en la ec-sistencia. «Humanismo» significaría ahora que «la esencia del hombre es *esencial para la verdad del ser*», pero de tal modo que «no importa únicamente el hombre en cuanto tal».

Ciertamente se trata de un humanismo «peculiar». Tal vez sea un transhumanismo, dado que se abre a la dimensión «en la que es nativa la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo». No es un humanismo basado en la autonomía moral de la subjetividad humana, sino «ontológico». ¿No es, entonces, un humanismo verdaderamente «ético»? En cualquier caso, Heidegger quiere dejar bien claro que su contraposición al «humanismo» no implica una defensa de lo inhumano, sino que «abre otros panoramas». Tal vez

[58] Ibíd., p. 40.



habría que decir que abre un nuevo horizonte para la ética: ¿el horizonte del ser? ¿el de lo sagrado?

Pero el nuevo panorama que abre Heidegger no estará marcado tampoco por el pensamiento axiológico, tan relevante en el contexto fenomenológico, dado que Heidegger defiende un pensar también contra los «valores». Tampoco podría proponerse, pues, una ética axiológica, porque «la caracterización de algo como "valor" priva de su dignidad a lo que así está valorado», es decir, «se acepta lo valorado sólo como el objeto de la cualificación del hombre. Pero lo que algo es en su ser no se agota en su objetividad, mucho menos si la objetividad tiene el carácter de valor. Todo valor es [...] una subjetivización»[59]. Heidegger considera el pensar en valores como una «blasfemia» contra el ser y, en contra de la subjetivización que supone el pensamiento axiológico, propone traer ante el pensar la luz de la verdad del ser. En caso, pues, de extraer una ética del pensamiento de Heidegger, ésta no se caracterizaría como una ética axiológica, sino radicalmente ontológica.

El nuevo panorama consiste en pensar la verdad del ser y «pensar la verdad del ser» quiere decir a la vez «pensar la *humanitas* del *homo humanus*», uno de cuyos rasgos fundamentales es «ser-en-el-mundo», donde «mundo» significa «apertura al ser». «Mundo» es «la iluminación del ser en la que el hombre se eleva (emerge) desde su esencia arrojada».

Llegado este punto en el desarrollo de la *Carta sobre el humanismo*, en el que se ha visto que la *humanitas* es tan esencial para el pensar del ser, Heidegger mismo plantea explícitamente la cuestión de la conveniencia de complementar la ontología con la ética, recordando los términos de una pregunta de Beaufret.

Una primera respuesta parece querer decir que, cuando se piensa la esencia del hombre desde la pregunta por la verdad del ser, no hace falta una ética. Pero, por otra parte, dada la desorientación y la penosa situación que vivimos en esta época marcada por la técnica y por la dominación («dictadura») esclavizadora de la subjetividad como publicidad, se comprende el «deseo de una Ética» y el dedicarse a ella. Y seguramente por eso pasa Heidegger a continuación a determinar la relación entre ontología y ética, pero habiendo pensado «si lo que se puede nombrar en los dos

[59] Ibíd., p. 48.

títulos permanece aún de acuerdo y cerca de lo que le es dado al pensar» antes que nada, a saber, la verdad del ser. Es decir, que la relación entre ontología y ética sólo se puede pensar desde la verdad del ser.

En este contexto, Heidegger se propone determinar la relación entre ontología y ética desde una forma de pensar que se sitúa más allá de la mera distribución entre disciplinas, pues recuerda que las disciplinas filosóficas (Lógica, Física, Ética) surgen cuando el pensar se convierte en «filosofía». Pero así se marchita el pensar. Entonces, ¿dónde se piensa originariamente la ética y puede encontrarse expresada la esencia del *êthos*? Según Heidegger, «las tragedias de Sófocles entrañan [...] el *êthos* más primariamente que las lecciones de Aristóteles sobre la "Ética"» y la esencia del *êthos* se revela en la frase de Heráclito «el carácter (*êthos*) es para el hombre *daímon*», en el que *êthos* significa «estancia», «lugar del habitar», donde el hombre habita.

¿Se trata de ética o de ontología? ¿Cuál es la relación? De acuerdo con la significación fundamental de la palabra *êthos*, la ética trata de la estancia del hombre y, entonces, el pensar que «piensa la verdad del ser como elemento originario del hombre, como el de un ec-sistente, es en sí ya la ética originaria. Pero este pensar es entonces primeramente ética, porque él es ontología». Sin embargo, Heidegger afirma también poco después: «El pensar que pregunta por la verdad del ser y determina ahí la estancia de la esencia del hombre desde el ser y hacia el ser no es ni Ética ni Ontología»[60]. No obstante, a pesar de las ambigüedades terminológicas, parece claro que la ética originaria quedaría reconvertida o subsumida en la ontología fundamental, que no sería ya una disciplina sino una forma más originaria de pensar, aquella que piensa desde la verdad del ser la ec-sistencia del hombre. Y, por eso, la pregunta por la relación entre Ética y Ontología no tendría ya ninguna base, ningún fundamento, en el nivel en que Heidegger plantea la cuestión.

La posible ética originaria en el seno de una ontología fundamental parte de la facticidad radical, del arrojamiento del hombre en la ec-sistencia, pero descubre que se trata de un arrojamiento destinacionalmente abierto, que se eleva a la verdad del ser. *Facticidad* y *elevación* son dos componentes de la ec-sistencia en tanto que proyecto arrojado.

[60] Ibíd., pp. 57 y 58.



¿De qué pensar se trata? ¿Un pensar postfilosófico? Heidegger afirma hacia el final de la *Carta sobre el humanismo* que «el pensar futuro no es más filosofía, porque piensa más originariamente que la Metafísica, cuyo nombre dice lo mismo». El nuevo pensar futuro «abre con su decir modestos surcos en el lenguaje» del ser. En primer lugar, es un pensar «más riguroso que el pensar conceptual». En segundo lugar, «este pensar no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta diferencia». Es un «quehacer» que supera toda praxis. En tercer lugar, «tal pensar no tiene resultado alguno. No tiene eficacia alguna». Pues consiste en dejar ser al ser.

Tras estas expresiones parece que se trata de un pensar inútil, inservible para la vida activa del hombre, que poca o ninguna ayuda le puede prestar. ¿No se ha convertido la filosofía en poesía, tras su imposible conversión en ciencia? Sin embargo, Heidegger remite a *Ser y tiempo*, recordando que el habitar es la esencia del ser-en-el-mundo. Y para caracterizar este habitar recurre a los términos de Hölderlin: «mas poéticamente habita el hombre sobre esta tierra». Y habitar significa *cuidar*, mirar por[61].

¿De qué modo el habitar humano puede estar fundado en lo poético? Porque, al parecer, los poetas no ven la realidad y por eso, «en vez de actuar, sueñan», hacen imaginaciones, con lo que el «habitar» del hombre significaría algo poético, en el sentido de estar «al margen de lo real». Sin embargo, siguiendo a Hölderlin, podemos pensar la existencia del hombre desde el habitar, puesto que el habitar es el rasgo fundamental del estar del hombre, de tal modo que podemos pensar el habitar y el poetizar desde su esencia y ver que el habitar descansa en lo poético. Lo poético no es un mero adorno del habitar.

Las palabras de Hölderlin «poéticamente habita el hombre sobre esta tierra» significan que «el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar». Lo cual se logra «por medio del edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir». «El poetizar construye la esencia del habitar». El habitar en su esencia es poético. «El poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano». Vivir será habitar y habitar será poeti-

[61] Vid. Heidegger, *Conferencias y artículos*, pp. 163 ss.

zar, puesto que —como dice Hölderlin— «la vida del hombre» es una «vida que habita».

Y, además, «*poetizar* es medir», a pesar de que cuando Hölderlin pregunta «¿Hay en la tierra una medida?» responda: «No hay ninguna». ¿De dónde toma su medida el pensar? ¿Es que, entonces, el hombre se mide [sólo] con la divinidad? Según Heidegger, el hombre puede cerrar, acortar o deformar esta medición, pero «no puede sustraerse a ella». «Sólo en tanto que el hombre mide de este modo su habitar, es capaz de *ser* en la medida de su esencia». «Esta medición es lo poético del habitar. Poetizar es medir». Pero el medir del poetizar es algo desconocido, cada vez más misterioso, del que no tenemos garantía alguna.

El poeta poetiza cuando toma la medida, pues medir no significa cuantificar, pero es una medida misteriosa, que deja ver algo, pero «*en tanto que* lo que se oculta», que en el desvelarse hace aparecer el ocultarse. Por eso habla en imágenes (*Bildern*), imágenes poéticas que son imaginaciones (*Ein-Bildungen*), incrustaciones. Heidegger recuerda que ya Aristóteles señaló en su *Poética* que el poetizar es más verdadero que el anunciar el ente.

Ciertamente de este pensar, que no es ni teórico ni práctico, sino poetizador, no se pueden sacar directamente indicaciones para la vida activa que sirvan para orientar la acción. En primer lugar, porque se trata primordialmente de una *experiencia*, en el fondo, de un pensar experiencial, no conceptual, como hemos visto repetidamente y se recoge en el siguiente texto: «más esencial que toda imposición de reglas es que el hombre encuentre la estancia en la verdad del ser. Sólo esta estancia conserva la experiencia de lo afincable»[62].

Pero además porque, antes que cualquier pensamiento práctico con presuntas reglas y leyes de la razón, viene dado un «orden» en la apertura al ser: «Sólo en cuanto el hombre ec-sistiendo en la verdad del ser pertenece a éste, puede venir desde el ser mismo la indicación de aquellas señales que deben ser impuestas y reguladas para el hombre». Heidegger remite al significado del término griego *némein* (indicar) para resaltar que *nómos* no sólo significa «ley», sino más originariamente «la indicación oculta en la destinación

[62] Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 62.



del ser». Sólo ese «orden»[63] [«ordenación» que, a la vez, ordena y tal vez puede convertirse en una orden en el sentido de mandato] es capaz de sostener y unir, de lo contrario toda ley es un artefacto, una mera hechura de la razón humana, transida de subjetividad. «La verdad del ser da el sostenimiento a todo comportamiento», por tanto, su afincamiento y protección.

### 2.2.4. *¿Ética del habitar poético y de la serenidad?*

Por problemático que resulte, el motivo ético siguió siendo predominante en la obra tardía de Heidegger, según Grondin, incluso cuando el discurso de la conciencia moral, la culpa, la autenticidad, la angustia y la resolución parecieron desaparecer para dejar paso a lo que, a mi juicio, tal vez podría considerarse una ética del habitar poético sobre la tierra y una ética de la serenidad o del sosiego.

Es cierto que el pensamiento del destino del ser en el Heidegger tardío resulta de una radicalización de la experiencia del arrojamiento humano y que el *Dasein* humano deja de ser el artífice de sus proyectos de existencia, como aún parecía ser en los cursos tempranos e incluso en *Ser y tiempo*, dado que ahora recibe sus posibilidades de la historia del ser, que ya ha decidido antes que nosotros cómo ha de ser captado el ser. Pero esto no habría de llevar a la resignación de un *fatum*, porque la ilustración histórica de renovado carácter hermenéutico podría convertirse ahora en la tarea principal de la filosofía. De hecho, Grondin interpreta la simpatía con que Heidegger recuerda la noción de *alienación* de Marx en la *Carta sobre el humanismo* como si fuera expresión de la intención de superar el idealismo hegeliano y abrirse a una *reflexión crítica* orientada a la práctica. A mi juicio, sin embargo, en el nuevo contexto la alienación constituye una dimensión esencial de nuestro destino histórico y no está tan claro cómo podrá el *Dasein* desde su radical arrojamiento abrirse a una reflexión crítica con sentido práctico-moral.

[63] *Fügung* significa disposición, orden, colocación, «destino», ocasión; referido a Dios, puede significar «la Providencia», los caminos del Señor y sumisión (por ejemplo, a la voluntad de Dios), resignación. *Fügung der Ereignisse*: encadenamiento de los sucesos (de las circunstancias). El verbo *fügen*: juntar, unir, disponer, resignarse, avenirse, acomodarse a las circunstancias.

Pero el optimismo de Grondin con respecto a la persistencia del pensamiento hermenéutico de Heidegger y su carácter ético es total, de modo que —a su juicio— la motivación ética que distingue su hermenéutica no cesó de dominar su intento de clarificar la historia del ser. La «destrucción» heideggeriana de esta historia del ser todavía intentaba «preparar una morada transformada del ser humano en el mundo», como Heidegger reiteró en un texto de abril de 1976, que podría haber sido su último pronunciamiento filosófico[64]. Por consiguiente, la búsqueda que habría dirigido la obra de Heidegger a lo largo de toda su vida habría sido ética desde el comienzo hasta el final.

A mi juicio, el asunto no es tan unilineal como se da a entender en esta interpretación completamente homogénea del carácter hermenéutico y ético del pensamiento de Heidegger. Pues, además de sus posibles aportaciones para ampliar el ámbito de lo ético, existen al menos algunas ambigüedades y confusiones, por no aludir directamente a peligros.

En primer lugar, ciertamente, a través de la experiencia ontológica encontramos una significativa aportación en la apertura a lo sagrado [*das Heilige*], lo salvador, salvífico, sanador, santo, divino, el misterio y la gracia. Por tanto, aquí se abre una posible modalidad de nueva relación entre ética y religión, que ha tenido importantes repercusiones en diversos enfoques fenomenológicos de la religión[65].

Heidegger insiste en que sólo tras el alumbramiento y la experiencia de la verdad del ser deja pensarse la esencia de la gracia (*das Heilige*: lo sagrado). Además, la insistencia de Heidegger en que la apertura a la gracia (lo sagrado) sólo es posible desde la verdad del ser desemboca en una interpretación de lo más característico de nuestra época, a saber: el cierre de la dimensión de la gracia (de lo sagrado). Un rasgo epocal que le llevó a exclamar: «Tal vez es ésta la única desgracia (*Unheil*)».

Una fecunda apropiación de este pensamiento heideggeriano propiciaría una *ética desde la experiencia*: desde la experiencia de una nueva dimensión, la de lo sagrado y de la gracia, aquella que emerge a partir de la apertura mística y los barruntos expresados por algunos poetas; para Heidegger, en especial, Hölderlin. Pues, según Heidegger, «el pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado»[66]. Desde la experiencia de lo sagrado irrumpe una nueva dimensión —la dimensión de la gracia— y de ahí el posible tránsito desde lo sagrado (la gracia) hasta Dios, como expresa el siguiente texto: «Lo santo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios»[67]. Y algo parecido encontramos en el contexto de la *Carta sobre el humanismo*: «Sólo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia de la gracia [lo sagrado]. Sólo desde la esencia de la gracia está por pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la iluminación de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra "Dios"».

Tanto el carácter poético (que parece implicar una actitud de dejamiento o deje, de confianza y de espera paciente) como la ya aludida primacía de la «conversión», más que la reflexión, así como los diversos textos en los que el pensamiento ontológico de Heidegger se abre a la dimensión de lo sagrado, de la gracia y de lo divino han hecho pensar en que se trata de una actitud religiosa ante «lo sagrado como acontecer de la verdad», por tanto, que estamos en el terreno de la religión más que en el de la ética. A mi juicio, esto puede deberse a que hay un déficit experiencial en las concepciones prevalentes de la ética moderna y contemporánea. Y precisamente la perspectiva hermenéutica puede contribuir a superar esta deficiencia al mostrar la ineludible *dimensión experiencial de la vida ética*.

Una de las mayores contribuciones de Heidegger es haber excavado, a su modo, en la experiencia. Por ejemplo, en la *Carta sobre*

[64] «Grusswort an die Teilnehmer des zehnten Colloquiums vom 14.-16. Mai 1976», en Chicago, *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* (1989): 13 (citado por Grondin, en «The Ethical and Young Hegelian Motives», nota 18).

[65] Vid. Manuel Fraijó, «Rudolf Otto: Pautas para la lectura de *Lo santo*», publicado como Prólogo a la edición de *Lo santo* [*Das Heilige*] en Círculo de Lectores, 2000 y en *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 251-270. Para su relevancia en relación con el pensamiento de Zubiri, vid. Diego Gracia, «Zubiri y la experiencia teologal», en *La filosofía como pasión*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 249-263 y Antonio González, «Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión», en Juan Antonio Nicolás (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, pp. 265-282.

[66] M. Heidegger, «Nachwort zu *Was ist Metaphysik*?», en *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 1967, p. 101 (citado y comentado por D. Gracia, «Zubiri y la experiencia teologal», p. 258).

[67] M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1985, p. 288 [texto de 1946]. Aspecto que resalta Diego Gracia.

*el humanismo* presenta una autointerpretación de *Ser y tiempo*, diciendo que la *Kehre* no es una modificación de su punto de vista, sino una profundización en la experiencia, dado que en la *Kehre* (producida en *De la esencia de la verdad*, pensada y comunicada en 1930, pero impresa en 1943) lo que logra el pensar es haber llegado a «la dimensión desde la cual está experienciado *Ser y tiempo*», aclarando que está «experienciado desde la experiencia fundamental del olvido del ser». Pues, en definitiva, de lo que se trata es de «entrar en la cosa del pensar», es decir, en hacer posible el pensar —en el sentido de experienciar— la verdad del ser. Éste sería el mejor «regalo» que pudiera venir «desde el ser» al pensar experiencial.

Esta dimensión experiencial es la que queda expresada, a mi juicio, también a través de la noción de *Gelassenheit* (serenidad, sosiego, tranquilidad, calma). Es ésta una noción aprovechable para la renovación de la ética contemporánea. En principio, por la necesidad de sosiego tan sentida en una sociedad marcada por el ruido, la confusión y el trepidante ritmo acelerado de la vida[68]. Pero, como se trata de un concepto acuñado en contextos místicos, en el del Maestro Eckhart, y más propio del ideal de vida en algunas concepciones antiguas de la filosofía, resulta difícil insertarlo de un modo efectivo en la mentalidad moderna. De hecho, parece que tan sólo se le ha prestado cierta atención en la filosofía existencial[69] y que ocupa un lugar destacado en el pensamiento de Heidegger, en concreto, en el discurso con motivo del 175 aniversario del compositor Kreutzer con el título *Gelassenheit* (1955)[70] y en el «diálogo» (ficticio) *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (1944-1945)[71].

La *Gelassenheit* constituye, ante todo, una actitud frente a las potencialidades de la ciencia y de la técnica, que tiene sus defensores y sus detractores. Hay quienes ven en este concepto un apoyo para corregir el maltrato de la naturaleza y para fomentar una actitud «ecológica»[72]. Pero otros detectan deficiencias y peligros, precisamente en relación con sus posibles implicaciones éticas[73].

[68] Vid. Theda Rehbock, «Gelassenheit und Vernunft. Zur Bedeutung der Gelassenheit für die Ethik», en *Vernunft und Lebenspraxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, pp. 271-308.

[69] U. Dierse, «Gelassenheit», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1974, pp. 219-224.

[70] Martin Heidegger, *Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, Klostermann, Frankfurt, 1969, pp. 16-30.

[71] Publicado en M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959.



La posible aportación de la *Gelassenheit* heideggeriana a la ética moderna y contemporánea no ha de renunciar a su trasfondo experiencial, proveniente de la mística. Pero el dejamiento o deje (*Lassen*), que en principio tiene el sentido místico de una actitud «interior», puede incorporar a la vez el sentido de una serenidad «comprometida»[74], superando así la simplificadora escisión entre vida contemplativa y activa. Al parecer, es ésta la tesis de la praxis (de la «ortopraxeología»), que ya se encuentra en Eckhart, en la combinación de Marta y María, en la unidad originaria de «escuchar» y «hacer». Aunque la conexión se encuentra en la forma del querer, en la voluntad y no en las consecuencias, de igual modo que más tarde en Kant, «la virtud y todo bien radica en la buena voluntad» (Eckhart)[75].

Con la *Gelassenheit* se plantea la posibilidad de una meditación, que sale al paso de las falaces promesas de vida feliz que han solido hacerse desde la ciencia. Heidegger constata que en el trabajo incesante en todos los ámbitos de la vida se huye del pensamiento, de ahí que se haya producido la creciente falta de pensamiento. Porque lo que se hace al planificar, investigar, negociar, no es pensar, sino «calcular».

Habría, pues, dos tipos de pensamiento: el calculador y el reflexivo-meditador. Sólo este segundo piensa el sentido, pero se suele creer que ya no sirve para gestionar y orientar la vida práctica, porque se supone que sólo puede funcionar la relación técnica con el mundo. Ahora bien, el resultado del poder de la técnica, según Heidegger, es que ya no hay una estancia tranquila sobre la tierra, no hay una patria, ni un hogar en el mundo moderno y que todo vínculo con «arraigo» está amenazado[76], porque la vida está hecha de una constante irrupción de excitaciones a través de los medios

[72] E. Grassi y H. Schmale (Hrsg.), *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit der Natur*, Múnich, 1994 (citado por Th. Rehbock); J. Hodge, *Heidegger and Ethics*; D. Gracia, *Como arqueros al blanco*, pp. 209-210.

[73] M. Perrefort, *Opfer und Gehorsam. Kritische Untersuchungen zur Struktur von Heideggers Gelassenheitsidee*, Würzburg, 1990 (citado por Th. Rehbock).

[74] Vid. Dietmar Mieth, *Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*, Múnich, 1982, p. 153 (citado por Th. Rehbock); *Moral und Erfahrung*, Herder, Friburgo-Viena, 1977, p. 149.

[75] Citado por Th. Rehbock (p. 297).

[76] Sólo podemos recordar aquí que para Zubiri en un trabajo de 1942 (*Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, 9.ª ed., p. 50) el problema del desarraigo es el problema más importante al que se enfrenta el hombre en su vida práctica.

técnicos. De ahí su llamamiento a un pensar meditativo ante la técnica y ante el peligro de reducir todo pensar al mero cálculo, como si éste fuera el único tipo de pensamiento válido.

El pensar meditativo ha de ser un pensamiento vigoroso sobre la transformación del sentido que implica la nueva actitud del hombre en el mundo moderno. Pero ¿cuál es el sentido que se esconde en los procesos técnicos? Porque en todos ellos rige algún sentido, según Heidegger, incluso una «pretensión» de sentido. La nueva actitud del pensar meditativo implica, según Heidegger, «serenidad (*Gelassenheit*) con las cosas» y «apertura al misterio». Ambos aspectos acreditan la posibilidad de mantenernos de otro modo en el mundo, prometen un nuevo fundamento y suelo sobre el que podemos mantenernos dentro del mundo técnico, ya que nos dan la perspectiva de un nuevo «arraigo» y tal vez de una nueva civilización.

El llamamiento al individuo en *Ser y tiempo* para que reflexione sobre sí mismo se expande aquí en la *Gelassenheit* y, desde luego, en las propias manifestaciones heideggerianas no queda debilitado ni convertido en un irracionalismo del destino, sino que podría seguir vinculado a una cierta forma de hermenéutica del sentido y aprovecharse para resaltar una dimensión ético-política de carácter experiencial, que sustente nuevas formas de responsabilidad en un mundo marcado por la creciente tecnologización y el desarraigo vital.

Lo que ocurre es que la experiencia vital que presenta Heidegger ha quedado menguada, porque ha prescindido de algunas tradiciones culturales y religiosas que son decisivas para comprender a fondo la experiencia moral. En este sentido, es muy pertinente la crítica de John D. Caputo a la recortada «hermenéutica de la facticidad» heideggeriana, que no da debida cuenta de las diversas experiencias de la vida fáctica[77].

### 2.2.5. *Ampliación de la experiencia moral en la vida fáctica*

En su estudio Caputo reconoce la decisiva significación de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad, al haber logrado radi-

[77] John D. Caputo, «*Sorge* and *Kardia*: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of the Heart», *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, ed. de Th. Kisiel y J. van Buren, 1994, State University of New York Press, Albany, pp. 327-343.



calizar la fenomenología y haber mostrado la necesidad de partir de la «vida fáctica», dado que ésta es irreductible, es decir, que no puede irse más allá de la «facticidad».

La gran operación mediante la cual Heidegger puso en marcha este proyecto filosófico consistió, según Theodore Kisiel[78], en una transformación de las categorías lógico-gramaticales de la *ousía* en las categorías de la vida fáctica. En esta operación fueron cruciales Aristóteles, Dilthey, Kierkegaard y, de modo especial, también Lutero. En cierto sentido, lo que Heidegger se propuso fue pensar la *Metafísica* de Aristóteles desde su *Ética*, pensar la *ousía* a partir de la vida fáctica, la *ousía* tomada como *oikos* (la casa y la tierra) en la vida cotidiana.

Pero, por otra parte, Heidegger se habría percatado de esta necesidad de replantear la cuestión del ser a partir de la crítica de Lutero a la metafísica aristotélica. Así lo ha intentado mostrar al menos Van Buren[79], para quien el prototipo de la destrucción de la historia de la ontología se encuentra en el intento de Lutero de deconstruir la metafísica escolástica medieval, para recuperar las auténticas categorías de la vida bíblica. Ese proyecto luterano se encontraría tras el pensamiento de Kierkegaard de las categorías de la «existencia» cristiana. Sería esta experiencia bíblica y prefilosófica de la vida la que habría impelido a convertir la noción filosófica griega del ser en el «temor y temblor» de la existencia.

Pero el grave fallo de Heidegger ha consistido, según Caputo, en no haber tenido verdadero interés en marcar las diferencias entre las narraciones bíblicas y las categorías metafísicas de Aristóteles. Heidegger parece no advertir o, al menos, no considera de modo relevante que —a diferencia de la ética aristotélica— las narraciones bíblicas no están orientadas al hombre prudente, al bien educado, al de juicio moderado, al aristócrata. La atención bíblica está dirigida a todo el que ha sido marginado por la corriente dominante, a todo el que está al margen del poder, del dinero, de la suerte. En el mundo bíblico no se encuentran personajes confortables, sino víctimas, humilladas y ofendidas. O bien, desde alguna otra perspectiva hermenéutica, que cabría considerar como her-

[78] *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/Londres, The University of California Press, 1993, chap. 1.

[79] *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington, 1994 (citado en nota 2 de J. D. Caputo).

menéutica crítica profética[80], se recuerda también la figura de los profetas.

Por tanto, hay que reconocer que la constitución y la textura de la vida fáctica eran diferentes en la hermenéutica aristotélica de la excelencia y el prudente, y en la hermenéutica de las narrativas bíblicas sobre la humildad, lo pequeño, la miseria, la misericordia. De ahí la necesidad de distinguir entre las diversas experiencias de la vida fáctica, concretamente en nuestro contexto, la orientada por la *prudencia* (la aristotélica) y la vivida desde la *misericordia* (la bíblica). Con lo cual queda todavía más patente que no es el sentido ontológico, sino el de la experiencia ética, el que permite acceder a la facticidad auténtica. En los términos de Caputo, que no basta con la *Sorge* (el cuidado), sino que hace falta incorporar la *Kardia* (lo cardial) al análisis de la *experiencia moral en la vida fáctica*.

Gran parte de la hermenéutica contemporánea, sobre todo bajo el influjo de Heidegger y Gadamer, se ha centrado en la noción aristotélica de prudencia, olvidando la peculiar aportación de las narraciones bíblicas. Pues, aun cuando la prudencia es aquella modalidad de la razón que es capaz de flexibilizar y aplicar las leyes o los principios, sigue siendo una virtud dianoética, intelectual, una función cognitivo-práctica, que sabe adaptar las leyes a las situaciones concretas de la vida. Pero en las narraciones bíblicas encontramos otra forma de flexibilizar la exigencia de la ley, que consiste en poner al ser humano por delante del mero cumplimiento de las normas. Algo parecido ocurre también con la diferencia que existe entre el sentido de la justicia como *epieíkeia* en Aristóteles y el de la justicia bíblica. Según Caputo, Heidegger no se interesó por resaltar la diferencia entre los paradigmas aristotélicos y los bíblicos.

En cambio, tanto Zubiri como Laín sí han resaltado la diferencia entre estos dos tipos de experiencia vital y de mentalidad: la griega y la bíblica[81]. Porque existe una significativa diferencia entre ambos ti-

[80] Vid. M. Walzer, «El profeta como crítico social», en *Interpretation and Social Criticism*, Harvard College y Tanner Lectures on Human Values, Harvard University Press, 1987 (trad. Nueva Visión, Buenos Aires, 1993).

[81] Vid. X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002 (al cuidado de Germán Marquínez); P. Laín, *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984 (2.ª ed.); G. Marquínez, *Ideas y mentalidades*, El Búho, Bogotá, 1996.



pos de experiencia y de mentalidad. La prudencia es el tipo de razón práctica capaz de captar lo que la situación particular demanda, una visión (*noûs*) por parte del intelecto práctico de los distintivos de lo particular. En cambio, el sentido bíblico de la flexibilidad de la ley está movido por la misericordia o la gracia, y parece más una cuestión radicalmente práctica que cognitiva, dado que la *misericordia* es un abandonarse (darse, entregarse) que brota del «corazón» (*kardia*), que no es una mera «visión» sino un consentimiento con las necesidades del otro. Predomina un *pathos*, no el «de la distancia» (como en Nietzsche), sino el de la experiencia compasiva. La misericordia es ternura, sensibilidad del corazón, que asume las demandas del que está afligido, incluso por la Ley misma, y que necesita ayuda y socorro.

Es cierto que tanto Heidegger como Gadamer aluden también a las nociones aristotélicas de *synesis* (traducida por *Rücksicht* y *Verständnis*), *gnóme* (traducida por *Einsicht*) y *syngnóme* (traducida por *Nachsicht*), que podrían traducirse, a mi juicio, por «comprensión», «empatía» (o «buen juicio») y «simpatía» (o «compasión»), si se quieren acercar a la dimensión más sentimental. Pero incluso estas disposiciones aristotélicas estaban dirigidas a un círculo cerrado de iguales y no, como las virtudes bíblicas, para servir a los sufrientes y excluidos.

Por otra parte, a la hora de determinar el tipo de saber que es la prudencia, el mismo Gadamer reconoce que «la delimitación frente al saber técnico es la más difícil», puesto que, en ocasiones, la prudencia está muy cerca de la técnica, y de ahí que sea posible compararlas e incluso confundirlas. Sin embargo nunca sería posible confundir *misericordia* y *técnica*. La «cardiología» bíblica nunca podría confudirse con una «tecnología».

Lo decisivo, a mi juicio, es que las historias bíblicas proceden de una experiencia vital distinta a la griega, de una *concepción diferente de la vida fáctica*, que no estaba basada ni en las reglas, como en la modernidad, ni en la «excelencia», sino en la capacidad del «corazón» para estar con los pobres y los excluidos[82].

Por tanto, al relegar esta otra fuente de experiencias, la bíblica, se redujo el inicial impulso que provenía de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad. La facticidad de la experiencia vital queda en-

[82] Vid. Emilio Martínez, «Aporofobia», en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, BANCAJA, Valencia, 2002, pp. 17-23.

tonces reducida en aspectos tan básicos como el cuerpo humano, el dolor, el sufrimiento y la pobreza. El cuidado no cubre el amplio espectro de las vivencias, los sentimientos y las experiencias humanas. Heidegger descuida aspectos sentientes de la vida fáctica. Los reduce, los «neutraliza» con una nueva especie de *epoché*, por la que —al parecer de Caputo— en la hermenéutica heideggeriana de la facticidad nadie muere de hambre, ni está enfermo y sufriendo, ni tiene necesidad de ayuda y socorro, insistiendo en la frase de Levinas: «El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre»[83].

En suma, la concepción heideggeriana de la «vida fáctica» falla, porque no deja lugar para la *kardia* y la misericordia, sino sólo para el cuidado, al neutralizar el cuerpo como «carne» y como «vulnerabilidad» sufriente. Según Caputo, esta nueva forma de *epoché* se debe a la puesta en marcha de una reducción fenomenológico-*aletheiológica*, que abocaría a un nuevo «esencialismo». La prometedora hermenéutica de la facticidad habría recaído tras la *Kehre* en un peculiar hiperesencialismo, que Heidegger expresó contando con la inspiración poética de Hölderlin. Este esencialismo trasciende el concreto sufrimiento de la historia real, con lo que se pierden algunos componentes de la dura facticidad de la experiencia vital e histórica. Además, la renovada insistencia heideggeriana en la búsqueda del origen y la apertura al ser esencial parece, según Caputo, añorar un mítico origen griego de carácter pagano[84] y *excluir* el trasfondo bíblico.

Según esta interpretación, la hermenéutica heideggeriana de la facticidad habría dejado paso al pensamiento del ser, al pensamiento esencial, al pensamiento histórico-ontológico. Con lo cual el proyecto de recuperación deconstructiva de la experiencia cristiana y de la ética aristotélica habría sido relegado. La prevalencia del hiperesencialismo en la segunda época de Heidegger por encima de la hermenéutica de la facticidad revela el lado más oscuro del pensamiento de Heidegger, según Caputo. Al menos, constituiría una renuncia a abordar la profunda riqueza de la experiencia humana a partir de las vivencias, que era la primera intención del enfoque hermenéutico de la facticidad. Lo cual implica recortar, menguar,

[83] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 153.

[84] Vid., en cambio, el giro en favor de la incorporación de la tradición cristiana por parte de G. Vattimo, «La huella de la huella», en *Religión*, PPC, Madrid, 1996, pp. 107 ss., «*Hos me*. Heidegger y el cristianismo», en *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003, cap. 10.



la experiencia de la vida fáctica. ¿Es cierto, entonces, que Heidegger nunca escuchó la «llamada del otro» («del huérfano, de la viuda...»)? ¿De dónde y desde cuándo proviene esta reducción de la experiencia que, según Caputo, constituye una «fatal» omisión?

A mi juicio, una de las aportaciones de Gadamer consiste en haber intentado superar esta deficiencia heideggeriana con respecto a la riqueza de la experiencia moral, siguiendo la vía de la hermenéutica de la facticidad, pero ofreciendo una nueva versión ética de la misma, una versión en la que tiene cabida la apertura efectiva al tú, al otro y a la tradición, en definitiva, la mutua apertura vinculante que implica la actitud de escucha recíproca. Pero no está claro si en Gadamer todavía persiste el lastre reductor heideggeriano por el que se amputa la experiencia fáctica, de la que estarían excluidas las vivencias de la tradición bíblica e incluso las trágicas y dionisíacas.

### 2.3. Renovado vigor de la hermenéutica de la facticidad en Gadamer

Al parecer, Gadamer ha mantenido desde el principio una marcada preferencia por el enfoque heideggeriano de la hermenéutica de la facticidad, si se lo compara con la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* y con el giro hacia un pensamiento orientado por la historia del ser. Pero, si nos atenemos a la interpretación de Grondin, Gadamer no entendió la hermenéutica de la facticidad en los mismos términos que Heidegger, sobre todo porque la versión heideggeriana trataba de esclarecer la alienación de sí mismo de que estaba afectado el existir, de un modo cercano a la crítica de las ideologías, tal como hemos visto más arriba, lo cual no se ajustaría a la concepción de la hermenéutica que se presenta en *Verdad y método*.

Por otra parte, aunque hay que entender la hermenéutica de Gadamer a partir de Heidegger, según Grondin, Gadamer no habría ofrecido una analítica de las estructuras fundamentales o existenciales del *Dasein*, con la pretensión de renovar la cuestión del ser, sino que, a diferencia de *Ser y tiempo*, la hermenéutica de la facticidad gadameriana habría aportado más bien una «fenomenología del acontecer de la comprensión», algunos de cuyos *rasgos* son los siguientes.

A) La verdad no es totalmente independiente del intérprete, es decir, la intervención del que comprende no se puede excluir del proceso de *comprensión*. El comprender es «el movimiento básico de la existencia humana».

B) La *historicidad* deja de ser una restricción y se convierte en una fuerza impulsora del comprender: «La historicidad [...] constituye una condición positiva para el conocimiento de la verdad»[85]. No va en contra de la razón y de la verdad. De ahí que la historicidad y los prejuicios se presenten en Gadamer como condiciones del comprender.

C) Gadamer insiste en la *pertenencia* del comprensor a su historia efectual. Y esta *experiencia* fundamental de pertenencia se aplica a todo comprender lingüístico; en definitiva, a toda posible experiencia. Así pues, precisamente porque Gadamer ofrecería una «fenomenología del acontecer del comprender», podría entenderse que se trata de una analítica de la experiencia (es decir, del acontecer del comprender), por tanto, a mi juicio, la hermenéutica de la facticidad puede entenderse como una analítica hermenéutica de la facticidad de la experiencia[86].

D) También es diferente la posición de Gadamer con respecto a la *tradición*. Mientras que Heidegger pretende una destrucción de la tradición occidental (es decir, de la metafísica), Gadamer resalta el significado productivo, incluso la fecundidad, de la tradición y de la autoridad para la comprensión. Y así como Heidegger habló de «historia del ser» (*Seinsgeschichte*), Gadamer prefirió hablar de «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*), una historia cuya efectividad sostiene la comprensión, «opera» (*wirkt*) en ella y traza sus horizontes. Aunque se trata de horizontes abiertos y expuestos a la «fusión de horizontes». De ahí que Gadamer se separe, por ejemplo, de la idea de Heidegger, según la cual hay un «lenguaje de la metafísica» cerrado, que restringe las posibilidades del pensamiento.

E) Otro aspecto destacado por Gadamer es que no somos dueños de nuestros *prejuicios*; ellos provienen de la tradición y de la historia efectual. Además, nunca se puede hacer uno completamente

[85] Vid. Gadamer, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica», *Verdad y método* II (GW 2, 103; trad. esp. Sígueme, Salamanca, 1998, p. 106).

[86] J. Conill, «Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana», *Diálogo Filosófico*, 61 (2005), pp. 29-44.



consciente de sus prejuicios. Desde esta perspectiva Gadamer critica la concepción instrumental y metódica del comprender, porque no se capta lo más característico del comprender cuando se lo considera meramente como una operación cognitiva, cuya verdad depende de que pueda verificarse por un método. Lo radicalmente distintivo del comprender es su carácter de *acontecer experiencial*.

Comprender no significa dominar, controlar y exigir resultados medibles, que sean independientes del observador. Quien comprende está ligado (atrapado, atraído, interesado) por una pregunta, a la que busca responder; es abordado y solicitado por el sentido, como cuando uno es seducido por una novela o una pieza musical. El que comprende no está ante sus «datos» como un científico natural. Por eso, la hermenéutica de Gadamer trata del *acontecer del comprender*, es decir, de la facticidad propia del acontecer del comprender, y la pregunta a la que intenta responder es: ¿qué acontece en nosotros, qué nos ocupa y se apodera de nosotros, qué nos preocupa, nos seduce y nos capta la atención, cuando comprendemos? ¿Qué hace que hagamos caso?

La respuesta de Gadamer es que *respondemos a una pregunta* y que, por tanto, no hay posibilidad de comprender sin *lingüisticidad*. Con lo cual Grondin cree descubrir aquí la base más firme para la *universalidad* de la hermenéutica gadameriana, a diferencia de la de Heidegger.

No obstante, a mi juicio, habría que precisar todavía que aquí lo que emerge es la posibilidad de una analítica hermenéutica de la experiencia, es decir, del acontecer experiencial en que consiste la comprensión. Pues el nivel más radical aquí es justamente el de una posible analítica hermenéutica de la *facticidad de la experiencia*, algunos de cuyos rasgos son su historicidad y lingüisticidad. Y una de las decisivas novedades que aporta esta analítica es que la historicidad ya no es enemiga de la razón ni de la verdad.

## 2.4. Carácter ético de la hermenéutica gadameriana de la facticidad

En los apartados que quedan de esta segunda parte intento mostrar la posibilidad de una *filosofía moral* en la obra de Gadamer, es decir, una ética en clave hermenéutica, a pesar de ciertas reticencias termi-

nológicas con respecto a la «filosofía hermenéutica». De ahí que intente rastrear las *fuentes* y *raíces* de la posible ética hermenéutica gadameriana, recurriendo a algunos jalones de su camino de formación, no del todo bien considerados, tanto por lo que se refiere a los clásicos antiguos como a la filosofía moderna y contemporánea.

El enfoque central desde el que propongo reconstruir la ética gadameriana lo constituye lo que he denominado «razón experiencial», el modo experiencial de entender la razón, que en el pensamiento gadameriano adquiere un peculiar aspecto, que todavía hay que precisar en relación con el ámbito moral.

En ese sentido es ineludible el recurso a la razón práctica aristotélica, a fin de analizar cómo puede resultar fructífera hoy en día a través de una hermenéutica experiencial, de tal modo que se configure una *razón práctico-moral* de carácter *experiencial* y que tenga relevancia en el actual contexto filosófico. De ahí que nos preguntemos *qué aporta* esta perspectiva hermenéutica a la ética contemporánea, e intentemos responder a la pregunta.

Y, para finalizar, quisiera asimismo dejar constancia de algunas *dificultades* y de ciertos *límites* a que nos enfrentamos al adoptar el camino gadameriano de la hermenéutica y que adquieren especial relevancia en el ámbito moral.

### 2.4.1. *¿Es posible —tiene sentido— una filosofía moral (= ética filosófica) hermenéutica?*

Como es sabido, Gadamer no sólo se ha planteado el sentido de una filosofía hermenéutica en general, sino también en particular el de una ética filosófica, por tanto, el de una filosofía moral[87]. Y, ¿por qué siente la necesidad de plantearse algo así? Si hay filosofía transcendental, idealista, analítico-lingüística, entre otras, ¿por qué no se puede hablar de «filosofía hermenéutica» y, por lo que a nuestro tema se refiere, de «ética filosófica hermenéutica»?

La dificultad estriba, a juicio de Gadamer, en que, aunque la ética filosófica (la filosofía de la moral) parece ser distinta de la ética «práctica» de la vida cotidiana, esta distinción no es algo obvio, sino que más bien en la tradición antigua lo que era obvio es que la *pragmateia* filosófica —denominada desde Aristóteles «ética»— fuera un saber «práctico». Pues lo que trata el saber acerca de la virtud en el círculo socrático-platónico en el que se desarrolla la doctrina aristotélica no es meramente saber qué sea la virtud, sino *llegar a ser virtuoso*.

[87] H.-G. Gadamer, «Sobre la posibilidad de una ética filosófica» (1963), GW 4, pp. 175-188.



Pero, entonces, surge una dificultad al parecer, según Gadamer, «insoluble» en la idea de filosofía moral. El «dilema» de la ética filosófica consistiría en que la filosofía pretende alcanzar *universalidad* mediante la reflexión, pero entonces se aleja de las situaciones concretas, ¿cómo hacer, pues, justicia a la imperiosa necesidad de *concreción* que exige la vida humana? ¿Existen caminos para salir de este dilema? Según Gadamer, Aristóteles y Kant constituyen *dos caminos* para salir del dilema planteado, «los dos, cada uno en su parte, podrían hacer justicia a la posibilidad de la ética [filosófica]» y remiten en último término a la famosa relación entre «teoría» y «praxis».

En primer lugar, habrá que mostrar que no se trata de una teoría como tal, o de una mera teoría, tal como se suele entender tanto en la vida corriente como en la ciencia moderna, sino de un peculiar *saber práctico*, por tanto, que tiene que tener algo propio de la filosofía, aunque no por la vía de la mera teoría, sino de la práctica. Es decir, habrá que aclarar bien qué significa «saber práctico» en esta concepción filosófica[88].

En segundo lugar, Gadamer se pregunta en qué medida este modo de entender la filosofía ayuda a la moralidad, de qué manera la aportación de la reflexión filosófica, que siempre consiste en alguna elaboración conceptual, puede contribuir efectivamente a la moralidad, con su específico carácter de saber práctico.

Se trata de una cuestión, que Aristóteles no se plantea directamente, seguramente porque partía del supuesto implícito de que la filosofía responde a las exigencias —morales— de la vida humana, por tanto, es de suyo práctica, ya que puede ayudar a acertar, a dar en el blanco, a contar con una perspectiva y un objetivo adecuados para vivir bien. En cambio, Kant sí se plantea explícitamente este asunto, cuando alude a la necesidad de pasar del saber moral vulgar (cotidiano) a la filosofía práctica como tal mediante la reflexión

[88] H.-H. Gadamer, «Praktisches Wissen» (1930), GW 5, pp. 230-248.

crítica de la razón: es la tarea básica —preliminar— de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Y, en tercer lugar, una vez despejado el campo para la ética filosófica como tal, será preciso conectar estas cuestiones referidas a la ética como filosofía práctica con la hermenéutica. La filosofía moral, la ética filosófica, ha de entenderse como filosofía práctica y ésta ha de conectarse con la hermenéutica. ¿Por qué? Precisamente porque Gadamer no entiende la hermenéutica como una simple teoría, sino como saber práctico —es más, desde la praxis misma—, como filosofía práctica, concretamente como ética y política en su sentido auténtico y originario.

Pero, por otra parte, a pesar de las dificultades, la necesidad del carácter hermenéutico de la ética se ha hecho más acuciante que nunca, en la medida en que han ido debilitándose y hasta desapareciendo las tradiciones morales comunes que nos sostenían, y al perderse o erosionarse su validez. Nuestra cultura en su totalidad se está viendo sometida a la duda y a la crítica radical. En parte, por nuevas exigencias de interculturalidad y «fusión de horizontes», aunque ocurre ya incluso desde su propia raíz, por ejemplo, a partir de la crítica nietzscheana de la cultura y de la conciencia, que es más radical que la de mero cáracter metodológico, porque es vivencial y trágica[89]. Pero también por el nuevo universo simbólico creado a partir de los conocimientos científicos y el poder de las nuevas tecnologías de la información y las biotecnologías. Se exigen entonces constantes procesos de auto-referencia y autocomprensión, ya que todo se nos ha vuelto o se nos vuelve extraño, la conexión de la filosofía práctica y la hermenéutica con la ética se hace imprescindible.

Necesitamos, pues, una ética de carácter hermenéutico, cuyo significado universal pase a través de la nueva noción experiencial de «interpretación» y de una nueva «crítica» en forma de autocomprensión, más allá de la autoconciencia idealista[90], una ética donde tanto la interpretación como la autocomprensión estén «siempre en camino». *En el camino de la experiencia*, donde «lo que siempre sucede» es un acontecer de requerimientos y de expectativas de

[89] Vid. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

[90] Vid. Gadamer, «Hermenéutica como filosofía práctica», en *La razón en la época de la ciencia*, especialmente pp. 68 ss.



sentido. La experiencia moral en esta perspectiva podrá entenderse como un acontecer que nos concierne, más allá de nuestro querer, deber y hacer. La ética se ampliaría al incorporarse una teoría del carácter hermenéutico y moral de la experiencia, irreductible a la ontología, por muy fundamental que quiera ser, que presta atención al «compromiso que de hecho opera en toda comprensión» y a «lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer».

### 2.4.2. *Relevancia moral de la ética filosófica*

Por tanto, la ética filosófica tiene relevancia moral, según Gadamer. Es ésta una lección que proviene de Aristóteles y cuya eficacia permanece hasta hoy en día gracias a la constante recomendación de «no sustraerse a las exigencias de la situación». Gadamer reconoce que, en definitiva, es eso mismo lo que hizo también Kant con su «formalismo», aunque en este caso la operación consistió en *desligar* la incondicionalidad de la razón práctica (la incondicionalidad de la ley moral, la incondicionada buena voluntad) de todos sus condicionamientos y presentándola en su «pureza trascendental», más allá de las «falsas pretensiones» de la Ilustración moderna y su «obcecado orgullo basado en la razón».

En cambio, la gran aportación aristotélica, que no se debe obviar, consiste —según Gadamer— en *ligar* la razón práctica a las situaciones de la vida y centrarse en la *condicionalidad* del ser moral concretando —aplicando— lo universal a cada una de las situaciones. Si Kant supo mostrar el *poder de la razón moral* pura a través de la idea del deber y de la justicia, lo bien cierto es que el recurso a las recompensas y al castigo, a la alabanza y la reprensión, al ejemplo y el seguimiento, a la razón o motivo [*Grund*] de la solidaridad, la simpatía y el amor, aun cuando pueden reforzar los móviles egoístas, no obstante, todo ello sustenta la eficacia de la razón y constituye el *ethos* de la vida humana, incluso «antes de que la razón pueda dirigir su palabra», y «tan sólo así es posible que la razón pueda dirigir su palabra». A juicio de Gadamer, éste es el «núcleo de la doctrina aristotélica acerca de la ética», al que «no hace justicia Kant».

Y no hace justicia porque la condicionalidad y limitación a que se ve sometida la intelección moral (qué sea lo recto) no tiene por qué conducir a la «repugnante mezcolanza» de motivos morales y

de motivos pragmáticos que Kant descubre —y denuncia— en la «sabiduría práctica del mundo» proclamada por la Ilustración. Y no hace justicia, según Gadamer, porque «el eudemonismo antiguo [...] no debe enjuiciarse como enturbiamiento de la pureza trascendental de lo moral, no debe entenderse como una heteronomía»[91]. Con lo cual Gadamer introduce en su argumentación una distinción entre dos tipos de *eudemonismo*, el antiguo y el de la Ilustración, y quiere dejar claro que el eudemonismo antiguo no ha de entenderse como si fuera incompatible con la posición kantiana, por tanto, no se opondría a la pureza trascendental de lo moral, no entraría en conflicto con el formalismo kantiano. De hecho, en algún momento llega a afirmar que hay una sintonía entre la «idea del bien» platónica y el «formalismo ético kantiano»[92].

¿No es esto una herencia de la escuela neokantiana que pervive en el fondo del pensamiento de Gadamer, posibilitando la reconciliación de Kant y Aristóteles? Al final, el orden del ser y el orden de la razón *convertuntur* en el orden experiencial, en la radical apertura de la experiencia, una vez dado el rodeo por el camino del método transcendental kantiano, que era necesario recorrer para satisfacer las exigencias críticas de la modernidad.

Gadamer cree poder justificar esta convergencia recurriendo al «rigorismo utópico de la *politeia* platónica» y al atenimiento aristotélico a que «hay que hacer lo recto por sí mismo», pues en ambos casos se mantiene el sentido de la «incondicionalidad moral», aun cuando en conexión intrínseca con la «condicionalidad» de nuestras intelecciones y decisiones morales. En este modelo aristotélico en versión hermenéutica, en el que la razón práctica moral está ligada a la condicionalidad, ésta no es una deficiencia, sino una dependencia constitutiva que forma parte del contenido positivo del ser moral. Y de ahí que los cambios en las costumbres y mentalidades, que suelen dar la impresión de una disolución de la vida moral, en realidad se realizan sobre un fondo sereno. Gadamer suele aludir a la familia, la sociedad y el estado, como aquellas instituciones que determinan «la constitución esencial del hombre, llenando su *ethos* con contenidos que varían». A pesar de los posibles cambios, no todo es posible, ni todo puede quedar a merced de la arbitrariedad y el capricho, «tal como el poderoso lo quiera». «Hay algo que es recto por naturaleza»[93].

[91] «Sobre la posibilidad de una ética filosófica» (1963), *Antología*, p. 132.
[92] GW 10, p. 276.



Siguiendo a Platón y Aristóteles, Gadamer dice confiar en que «el orden del ser es suficiente para poner un límite a toda confusión humana», aunque se trate de un ser histórico. A pesar de todas las posibles desfiguraciones, Platón confía en la *polis* y Aristóteles en el *êthos*, porque en ellas se concreta la ineludible condicionalidad del saber moral y, a la vez, la garantía del orden moral.

### 2.4.3. *Fuentes —raíces— del enfoque ético gadameriano*

«Todo el camino del pensamiento de Gadamer había partido de la ética»[94]. Sus tesis doctoral y de habilitación («La ética dialéctica de Platón», 1931) estaban dedicadas a la ética, y su carrera académica en 1929 en Marburgo comenzó como profesor de ética y estética. Reiner Wiehl destaca el concepto de entendimiento mutuo (*Verständigung*) en el escrito de habilitación, anticipando el lugar de la ética en relación a la hermenéutica, dado que Gadamer habría pensado en *Verdad y método* la categoría hermenéutica del «entender» a partir de la idea del entendimiento mutuo[95]. Por tanto, en la raíz misma del pensamiento gadameriano se encuentra la preocupación ética intrínsecamente entrelazada con la hermenéutica.

Más tarde, en momentos cruciales como el que denomina «recuperación del problema hermenéutico fundamental» en *Verdad y método*, se revela de nuevo la común raíz ética y hermenéutica de su pensamiento, cuando dicho problema se identifique con el de la «aplicación», ya que ésta no será ni de carácter técnico ni metodológico, sino *práctico*, *ético* y *hermenéutico*; y el modelo concreto que propone Gadamer para explicitar este peculiar modo de saber de aplicación es el de la ética aristotélica. Y todavía en 1998 Gada-

[93] Ésta es una afirmación que el propio Gadamer apoya remitiéndose a *Verdad y método*, I, Sígueme, Salamanca, 1999 (8.ª ed.), pp. 368 ss. y 581 ss. (vid. «Sobre la posibilidad de una ética filosófica», en *Antología*, nota 10, p. 133).
[94] Según J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003, p. 159.
[95] Vid. R. Wiehl, «Arte del concepto e historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Gadamer», en T. Oñate, C. García, M. A. Quintana (eds.), *Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 55-72.

mer publicó una edición comentada del libro VI de la *Ética a Nicómaco*[96].

Justamente fue la hermenéutica de la facticidad del primer Heidegger, el de los primeros seminarios a que asistió Gadamer en los años veinte, antes de la publicación de *Ser y tiempo*, la que tuvo un impacto decisivo y original desde un comienzo en la rehabilitación de la ética aristotélica. Ahora bien, lo peculiar de Gadamer ha sido precisamente, a mi juicio, fomentar una *versión ética*, más que ontológica, de dicha conexión entre la filosofía práctica aristotélica y la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Por eso cabe preguntarse si, igual que Heidegger llegó a decir que «la "filosofia hermenéutica" es cosa de Gadamer», también valdría tal vez esta apreciación para la ética: ¿sería la posible ética hermenéutica también cosa de Gadamer?

Lo bien cierto es que a través de la prudencia aristotélica fue como Heidegger y Gadamer descubrieron un peculiar pensamiento hermenéutico fundado en la facticidad de la *experiencia* y su correspondiente verdad práctica. El desarrollo de este aspecto constituye un componente central de la ética hermenéutica gadameriana, al que aludiremos a continuación.

1) La primera fuente de inspiración de la ética gadameriana es, a mi juicio, la *ética aristotélica* o, mejor dicho, socrático-platónico-aristotélica, si nos atenemos a su peculiar enfoque interpretativo de la filosofía antigua, dado que Gadamer descubre una continuidad de fondo entre las posiciones de Sócrates, Platón y Aristóteles. De hecho, presenta sus trabajos iniciales sobre Platón como expresión de la posición socrática y como preparación a la posterior elaboración conceptual aristotélica.

Esta clara preferencia por este tipo de filosofía no debería inducir a desconsiderar que se la piensa siempre en confrontación constructiva con respecto a la aportación kantiana. Tal vez este aspecto no haya sido suficientemente resaltado en algunas exposiciones apresuradas, pero constituye una de las aportaciones de nuestro estudio, que tiene el propósito de configurar una *ética hermenéutica crítica* uniendo las aportaciones de Aristóteles y de Kant.

[96] Aristóteles, *Nikomachische Ethik VI*, ed. Hans-Georg Gadamer, Klostermann, Frankfurt, 1998.



Gadamer vivió esta tensión entre Aristóteles y Kant en relación con ciertas versiones del neokantismo ya en los años de su formación. Su primer maestro en Breslau (1918-1919), Richard Hönigswald, defendía una orientación menos logicista y abierta a los procesos vivenciales[97], y, por otra parte, hay que destacar la influencia que seguramente ejerció en Gadamer la interpretación de la ética de Kant que aportó al final de los años veinte y comienzo de los treinta su amigo Gerhard Krüger[98] y a la que se refiere en ocasiones laudatoriamente el propio Gadamer.

No hay que olvidar tampoco que la ética filosófica es posible, según Gadamer, muy especialmente, por dos caminos, el aristotélico, pero también el kantiano. Y esto es crucial, por un lado, para la reconstrucción de la figura que pueda adquirir al final la propia ética hermenéutica gadameriana. Pero también es de interés apreciar cómo en esta nueva figura se corrigen mutuamente los enfoques éticos de Aristóteles y de Kant, de tal modo que puede resultar fecundo para inspirar los debates contemporáneos. En vez de ver dos posiciones rivales e irreconciliables, cabe descubrir en Gadamer, a pesar de la preferencia final por la fórmula de Aristóteles, un aprecio e incorporación de la perspectiva kantiana, aunque en ciertas ocasiones y expresiones sea vacilante, oscilante y hasta contradictoria.

2) Una segunda fuente de la ética de Gadamer se encuentra en la estética[99], entendida como *experiencia* del arte, de un acceso estético a la verdad práctica. Frente al esteticismo (que nos desvincula de la verdad y de la realidad), la auténtica experiencia del arte configura una forma de verdadear, nos abre a la verdad. Aunque esta actitud proviene desde un comienzo e incluso de la actitud vital del propio Gadamer en su juventud, algunos autores han

[97] Richard Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, Teubner, Leipzig/Berlín, 1925 [2. Aufl. (1. Auf., 1920)].

[98] Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen, 1967 [2. Aufl. (1. Aufl. 1931)], habilitación del año 1929 en Marburg.

[99] Según Grondin (*Gadamer. Una biografía*, pp. 250-251), en el WS de 1935-1936 imparte un curso sobre «Arte e historia», que podría considerarse como la base de *Verdad y método*. Esta perspectiva hermenéutica, ligada asimismo a las «ciencias del espíritu» (a la experiencia de la historicidad de la verdad), perdura desde 1936 hasta 1960 (ibíd., p. 276). No obstante, Grondin señala en otro momento que sería el arte (y no como en *Verdad y método*, la pregunta epistemológica por las ciencias del espíritu) lo que constituiría el punto de partida de su hermenéutica y de ahí su interés en dar a conocer sus trabajos tardíos sobre poética (vid. su autocrítica de 1985).

podido malentender la posición de Gadamer confundiéndola con un esteticismo reduccionista, calificado de «postmoderno».

Pero si alguien tiene alguna duda puede consultar los trabajos de los últimos años, en los que se refleja cada vez con más claridad el sentido hermenéutico de la experiencia del arte y su vinculación con la verdad práctica. En este sentido, podríamos decir que Gadamer propicia un acceso estético y poético a la verdad práctica, por tanto, que también por este —su— modo de entender la estética accedemos a la ética.

En este sentido, me parece de interés subrayar la importancia que concede Gadamer a las conferencias que impartió Heidegger sobre el origen de la obra de arte en 1936, que sólo posteriormente se dieron a conocer en 1950 en la primera parte de *Holzwege*. A mi juicio, puede establecerse —como hipótesis de trabajo e interpretación— un paralelismo entre el sentido que tiene el tratamiento de la obra de arte a partir de este momento en el camino del pensar heideggeriano y el lugar que ocupa en la construcción de la obra capital de Gadamer, *Verdad y método*. Según Gadamer, Heidegger describe la obra de arte como «un empuje por medio del cual una verdad se convierte en acontecimiento» y, por tanto, «lo que acontece en la obra de arte es una manifestación propia de la verdad». Tanto en las conferencias de Heidegger como en *Verdad y método*, en la obra de arte se da un «*acontecer* de la verdad». De ahí que Gadamer interprete a Heidegger en el mismo sentido en que él mismo construye *Verdad y método*: «Su aspiración filosófica central es [...] apoyarse en este análisis [de la obra de arte] para comprender el ser mismo como un acontecer de la verdad»[100].

Le concede tanta importancia a este enfoque heideggeriano en el análisis de la obra de arte que Gadamer interpreta desde aquí «la verdadera pretensión del Heidegger tardío»: *a*) en la obra de arte «experimentamos un sentido válido» y *b*) con ella «entra algo nuevo en la existencia». Tal vez a esta sobredeterminación por influencia de Heidegger se deba la ruptura del hilo argumentativo en *Verdad y método* y la necesidad de reconstruir el prevalente sentido ético, dejando claro el papel subordinado de la estética[101].

[100] H.-G. Gadamer, «La verdad de la obra de arte» (1960), en *Los caminos de Heidegger*, pp. 98 ss., 104, 107 y 108.

[101] Vid. el apartado 3.3 de la Parte I de este estudio.



La obra de arte, pues, «no es sólo el desocultamiento de una verdad, sino un acontecimiento por sí mismo». De modo que «lo que se comprueba en la obra de arte, según Heidegger, es lo que constituye la esencia del ser en general». Gadamer interpreta a Heidegger en el mismo sentido en que él está en ese momento configurando su propia concepción del arte en *Verdad y método*. Es una expresión más del paralelismo entre las conferencias de Heidegger y la obra de Gadamer. Más que de una emancipación de Gadamer respecto de Heidegger, se trata de una más profunda compenetración a partir del trasfondo de sus filosofías. A mi juicio, se trata del trasfondo experiencial del pensamiento, que comparten y que pone de relieve una analítica hermenéutica en la experiencia de la obra de arte.

Esta experiencia se explicita mediante el sentido poético del pensar, porque «la esencia del arte es la poesía». El carácter del arte consiste en «el proyecto por medio del cual surge algo nuevo como verdadero: el acontecer de la verdad». En todo arte hay «poetizar» y por él acontecer de la verdad. Como es habitual, Gadamer acaba ligando este pensar y poetizar con el lenguaje: «La obra del *lenguaje* es la poetización más originaria del ser», pero siempre con la ambigüedad que lo caracteriza, pues «el pensar [...] está él mismo aún en camino al lenguaje». De ahí que, a mi juicio, el sentido experiencial del pensar poético sea lo primordial.

3) Una tercera fuente de la ética gadameriana proviene de la «hermenéutica de las ciencias del espíritu», en la que está en juego el relativismo histórico, gracias a la llamada «conciencia histórica» historicista. El problema de la historicidad fue uno de los aspectos más estimulantes del contexto intelectual en que se formó Gadamer (Dilthey, Hegel y Heidegger) y constituye un componente central de su pensamiento, que, por lo demás, sigue siendo un escollo habitual en los debates éticos contemporáneos. De tal manera que el propio Gadamer ha sido acusado de historicista y se ha visto forzado en ocasiones a responder precisando su propia posición al respecto: si la historicidad (el carácter histórico) de la *experiencia* hermenéutica implica o no un relativismo, de donde se derivan graves consecuencias para la ética.

En relación con este contexto, a mi juicio, no se trata actualmente sólo del relativismo, sino de la —explícita o implícita— tenden-

cia a reducir la ética a las ciencias sociales o ciencias humanas, que son las herederas de las «ciencias del espíritu», las «ciencias morales» y las «humanidades», las «letras o artes», según las diversas terminologías en los distintos países y contextos lingüísticos. Por tanto, habría que replantear específicamente la nueva relación entre la ética y las ciencias sociales, tanto en relación con la *metodología* como en relación a la noción de *experiencia* que en ellas opera.

4) Otra fuente sumamente significativa para la ética *hermenéutica* de Gadamer se encuentra, a mi juicio, en la *teología* y muy especialmente en la de Bultmann[102]. Se ha dicho que tal vez el impulso más cercano en favor de la figura hermenéutica del pensamiento de Gadamer proviene de Bultmann, con quien mantuvo una fecunda relación, en cuyos círculos expuso sus trabajos, y quien en 1950 publicó un importante trabajo precisamente sobre «Das Problem der Hermeneutik»[103]. Aquí se encuentra una importante inspiración radicalmente *hermenéutico-experiencial* para la ética, frente a todos los intentos de convertir la hermenéutica en una mera metodología, en la medida en que la teología de Bultmann destaca como condiciones, que a su vez forman parte de la comprensión, la interpelación, la inquietud, la compenetración y el compromiso con la cosa.

Por este camino precisamente adquirirá especificidad la posición hermenéutica de Gadamer y fácilmente se comprenderá su potencial relevancia para una filosofía moral.

5) Por último, considero que el *humanismo* es una fuente de inspiración y configuración de la ética gadameriana, que cabe encontrar en el trasfondo de su pensamiento y en la defensa explícita de los valores humanistas; lo cual le separa clara y significativamente de la posición de Heidegger. Pero es que Gadamer encuentra que el humanismo ha contribuido eficazmente en la historia a conformar un tipo de *saber práctico experiencial* y, a su través, a promover la *formación* conforme a los valores humanistas, de modo que está acreditada su eficacia histórica para la conformación de un mundo ético[104].

[102] Vid. J. Grondin, *H.-Georg Gadamer. Una biografía*, pássim.

[103] Rudolf Bultmann, «El problema de la hermenéutica», en *Creer y comprender*, Studium, Madrid, 1976, pp. 175-194.

[104] Vid. apartado 3 de la Parte I (¿«Tradición humanista» como alternativa a Kant?) y el 2.2.3 de la Parte II («Carta sobre el humanismo»).



## 3. LA RAZÓN PRÁCTICA HERMENÉUTICO-EXPERIENCIAL

No podemos exponer en detalle el contenido de cada una de las fuentes de la ética de Gadamer y su peculiar trasfondo experiencial, pero con su sola presentación es suficiente de modo introductorio para percatarse del componente experiencial básico en todas ellas. En ese sentido, el pensamiento de Gadamer constituye una aportación a la ética contemporánea, en la medida en que pone en funcionamiento una *razón experiencial de carácter hermenéutico en el ámbito moral.*

A mi juicio, la hermenéutica de Gadamer pone de manifiesto que lo decisivo es la *experiencia* y que, al final, más que una ontología siguiendo el hilo del lenguaje, lo más aprovechable es su contribución a una *analítica hermenéutica de la experiencia con relevancia moral*; por tanto, una *ética hermenéutica* siguiendo el hilo conductor precisamente de algo que es todavía más radical que el lenguaje, la experiencia, que es lo que realmente «acontece» (lo que nos pasa, en gran medida, queramos o no) en la vida humana, en la de cada cual.

La gran aportación de esta *ética hermenéutica* consistirá básicamente en ofrecer un mejor *análisis de la experiencia moral*, como trasfondo desde el que se podrá esclarecer el sentido de la conciencia moral, de la acción moral e incluso de lo que pueda significar la realidad moral. Así pues, desde la facticidad de la experiencia se logra una nueva crítica del idealismo a través de un saber práctico, de carácter vital, existencial y hermenéutico.

### 3.1. SABER PRÁCTICO *VERSUS* INTELECTUALISMO

Estudiar a Aristóteles con Heidegger ya en el año 1923 (en su «Hermenéutica de la facticidad») ofreció a Gadamer otro modo de acceder a Aristóteles, diferente del habitual, un enfoque que en un primer momento en el círculo heideggeriano denominaban «fenomenológico», pero que acabaría convertido precisamente en «hermenéutica».

El «saber práctico» se descubre principalmente en los análisis aristotélicos de la *Retórica* y de la *Ética*, que Heidegger y Gadamer

conectan con la hermenéutica de la facticidad. Pues en ésta «no se trataba tanto del ser, sino más bien de la experiencia de ese "ahí" (*Da*) temporal, incomprensible, de que en el hombre se abre el "ahí" y, a pesar de toda su apertura, permanece oculto»[105]. Más que de ontología, por tanto, de lo que se trataba, a mi juicio, era de una analítica del *Da*, una analítica de la *experiencia*, desde la que precisamente se intentaba destruir[106] y/o reconstruir la tradición filosófica. Dar cuenta de ese acontecer experiencial de ocultación y destrucción de ocultaciones en toda comprensión era tarea de la hermenéutica.

Se abría así una nueva vía filosófica de respuesta al idealismo dentro del ambiente «existencial» de la época, marcado por Kierkegaard y Nietzsche, pero también por la fenomenología, pues en todos los casos parecía tenderse a explicitar las experiencias básicas de la existencia humana.

En este contexto Heidegger descubre que Aristóteles ofrece un claro ejemplo de autointerpretación de la existencia (del *Dasein*). Heidegger se refiere en concreto a una autointerpretación de la existencia a partir del Libro II de la *Retórica*, en el que se inspira para el análisis de los diversos modos del «encontrarse» (las *Befindlichkeiten*), y en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, en que se encuentra la doctrina de la prudencia, del saber práctico.

Al parecer, Heidegger buscó este apoyo en la ética de Aristóteles desde muy pronto para comprender su propuesta de una hermenéutica de la facticidad, pues, como cuenta Gadamer, en uno de sus antiguos apuntes Heidegger anotó lo siguiente: «De retorno a A. [Aristóteles] desde la hermenéutica de la facticidad».

¿Cuál es el sentido de la «hermenéutica de la facticidad»? Según Gadamer, «el giro que Heidegger imprimió a la fenomenología de Husserl» significó, no sólo «la recepción de la obra de Dilthey por la fenomenología», sino que también fue «lo que dio por vez primera a la hermenéutica una importancia filosófica fundamental»[107]. Esta primera modalidad de hermenéutica, a la que asistió y se vinculó

[105] J. Grondin, Prefacio a H.-G. Gadamer, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 18.

[106] Según Gadamer, *Destruktion* significa «desmontar para descubrir» (*Abbau zur Freilegung*).

[107] «Hermenéutica y diferencia ontológica» (1989), GW 10, pp. 58-70 (en *Antología*, p. 347).



Gadamer desde un principio, fue la hermenéutica de la facticidad, que consistía básicamente en un estudio de la estructura existencial de la comprensión.

El sentido primordial de esta hermenéutica, tal como lo presintió Gadamer, fue descubrir un modo de *experiencia* existencial, que sustentaba un nuevo punto de partida de «crítica al idealismo». Porque en dicha hermenéutica se mostraba el arraigo de la pregunta filosófica en la existencia fáctica, es decir, en la facticidad humana. Con este término parecía insistirse en la realidad efectiva del *factum* existencial, en la finitud, en la oscuridad de la vida.

Gadamer considera que la propia teoría hermenéutica obligaba a recuperar el legado socrático de una «sabiduría» práctica como la que se desarrolló en el círculo socrático-platónico-aristotélico y cuya figura más clara conceptualmente, más allá de la incitación constante de los diálogos platónicos, se encuentra en la «filosofía práctica» de Aristóteles. Y en este contexto es en el que Gadamer considera que —al igual que la versión hermenéutica sirve para criticar al idealismo— el programa aristotélico que vincula el saber de la razón práctica a la *prâxis* y al *êthos* contribuye eficazmente a *superar la intelectualización de la «ética»* mediante la concepción aristotélica de la *prâxis*, la *phrónesis* y del *êthos*.

Por tanto, la cuestión decisiva para Gadamer es el intelectualismo del saber práctico, y no —como a veces se ha creído— la oposición entre Aristóteles y Kant. Ni siquiera en la ética es tal enfrentamiento lo más relevante, puesto que Gadamer —al parecer— no se opone nunca al imperativo categórico[108]. En ocasiones alude incluso al gran mérito de la renovada filosofía práctica de Kant por haber separado, mediante su formalismo, la ética de la metafísica y de la religión, al igual que Aristóteles había fundado la filosofía práctica, al separarla de la metafísica.

Ahora bien, según Grondin, a Gadamer le fascinaba la ética aristotélica porque se concentraba en el hombre fáctico, en su saber práctico, que se preocupaba por sí mismo. Era un saber ni teórico ni técnico, que sólo se puede experimentar en su realización, entretejido en la práctica de la vida, porque lo práctico no es la aplicación de una teoría. Por tanto, Gadamer habría realizado una *interpreta-*

[108] Vid. J. Grondin, *Introducción a Gadamer*, pp. 165-166 y, por ejemplo, Gadamer, «Gibt es auf Erden ein Mass?» (GW 3, p. 336).

*ción ética*, más que ontológica, de Aristóteles[109]. La versión ontológica mantendrá en cierto modo el orden trascendental, en cambio, esta versión ética insistirá en la *facticidad* de la experiencia vital y de la *praxis*, en el *êthos*.

El recurso a la noción aristotélica de *prâxis* está conectado con (al servicio de, podríamos decir) el esclarecimiento de la *experiencia* en su sentido auténtico. Recordemos que la comprensión es una experiencia que tiene un carácter dinámico, es un poder que nos capacita, una posibilidad de uno mismo. Y el interpretar será un desarrollo de posibilidades. En suma, la comprensión es un saber práctico.

Ahora bien, *prâxis* no significa actuar según determinadas reglas o aplicar conocimientos, sino que primordialmente se refiere a la «situacionalidad» originaria del ser humano en su mundo. Al parecer *eu prattein* era una fórmula empleada al final de las cartas y quería decir «¡que te vaya bien!», o algo semejante al *mach's gut!* Con lo cual la praxis alude a la situación vital del ser humano.

Aquí la noción de *prâxis* no está enfrentada en principio a la de *theoría*, sino principalmente a la de *téchne* (el saber que guía un poder-hacer). Y, por otra parte, la distinción no supone una separación, sino una ordenación: la inclusión y la subordinación de la *téchne* y su forma de saber en y bajo la *phrónesis* y su práctica.

### 3.2. *Phrónesis*

Una de las cosas más importantes que recuerda Gadamer haber aprendido en el primer seminario en el que participó en Friburgo en 1923 sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco* fue la distinción entre *téchne* y *prhrónesis*. Lo característico y distintivo del ser humano es tener *lógos* y poder elegir, mejor dicho, tener que elegir y tener que encontrar «lo bueno», siempre dentro de una situación concreta. Además de la *phrónesis*, la noción aristotélica a tal efecto es la *proaíresis* (elección).

La *phrónesis* viene a ser el sentido de lo *factible*, de lo recto y lo correcto, de cuya combinación surge lo bueno para la vida humana. Significa reconocer lo que una situación concreta exige. Por tanto,

[109] J. Grondin, *Gadamer. Una biografía*, p. 187.



es asimismo el sentido de lo *condicionado*. Pues, aunque se tenga cierta conciencia de la incondicionalidad (por ejemplo, en la noción de lo que se elige por sí mismo), sin embargo, en la vida humana es necesario ser consciente también de las limitaciones y condiciones, que hay que ver y dominar. Y aquí es sumamente relevante el sentido de lo condicionado.

La reflexión que permite ejercitar el sentido de lo factible y de lo condicionado tiene que estar ligada a una forma concreta del ser moral, a lo que la noción *êthos* significa, pero también atenerse a ciertos fundamentos en que ha de basarse la reflexión moral. La *phrónesis* no se refiere únicamente a los medios, sino que al concretar la reflexión moral determina también el «fin» en su concreción, es decir, determina el *fin factible*. Porque el saber práctico moral se realiza y perfecciona en la aplicación concreta que determina lo que hay que hacer en cada situación, en cada aquí y ahora.

Con lo cual la *phrónesis* es también un tipo de saber, que incluye la capacidad de juzgar, que se ejerce en la praxis vital y en toda experiencia. Precisamente una tarea de la hermenéutica es revitalizar y prestar nueva legitimidad a la capacidad de juzgar, en la que hay que ejercitarse continuamente en la vida.

En este contexto es importante señalar que la distinción aristotélica entre el *lógos* teórico y el práctico, entre la *sophía* y la *phrónesis*, no implica una alternativa. Más bien, entre ellas existe una dependencia mutua. Como es sabido, Aristóteles destaca el ideal de la vida teórica pero, como somos seres humanos finitos, quien viva de este ideal no puede ignorar la «vida» de la praxis. Y, a la inversa, no hay hombre práctico que no se eleve de algún modo a la teoría. Por consiguiente, la diferencia entre *sophía* y *phrónesis* tiene algo de artificial y Aristóteles sólo la establece seguramente a efectos de aclaración conceptual.

Gadamer considera que su «interlocutor privilegiado» es Aristóteles porque, frente al ideal de la razón moderna, que crea un mundo dominado por la ciencia y la técnica, sigue representando «el ideal de la razón, el ideal de un mundo razonablemente ordenado»[110], conforme a una auténtica razón práctica. El saber práctico de la *phrónesis* no depende del conocimiento de unas normas objetivables,

[110] «La idea de la filosofía práctica» (1983), en *El giro hermenéutico*, pp. 190 y 196.

porque no es un conocimiento objetivador ni instrumental: ¡Ni intelectualismo de la *epistéme*, ni instrumentalismo de la *téchne*!

De todos modos, según Grondin, persiste un fondo normativo en la ética gadameriana. De ahí que haya que explicar algo más en qué consiste y cuál es el sentido de una «ley moral», por ejemplo, del imperativo categórico, que tanto respeto le merece. Lo que le parece inadecuado es que la ley moral se haya instaurado según el modelo de una ley universal de la naturaleza, porque entonces parece someterse al ideal cognoscitivo que se atiene al patrón de las leyes de la naturaleza. La «objetivación» implicaría una alienación de lo moral. Por eso, según la interpretación de Grondin, habría que ajustar la noción de ley moral a otros modelos, como la *Torá* o los *nomoi* griegos. A mi juicio, habría que *hermeneutizar* la noción de ley moral, mediante una razón experiencial.

Lo que está en juego es, pues, la crítica del modelo de objetivación presupuesto por Kant, porque no sería adecuado para explicar la acción moral. Por una razón semejante Aristóteles criticó ya la idea platónica del bien, pues no basta conocer normas universales en su pureza prescindiendo de la acción práctica particular. De ahí la necesaria referencia al *êthos* concreto, frente al intelectualismo de la *epistéme* y al instrumentalismo de la *téchne*.

En suma, el saber práctico, el saber moral, consiste en un discernimiento, en una vigilancia de la conciencia moral, sustentada por un fondo normativo, por un sentido del bien, pero en consonancia con la situación concreta. Por tanto, el saber práctico y moral consistiría principalmente en *vigilancia* y *aplicación*.

### 3.2.1. Phrónesis *y vigilancia*

En conexión con la *phrónesis* se encuentra en diversos momentos de la obra de Gadamer la noción de «vigilancia». Ya en *Praktisches Wissen* (1930) se caracterizaba la *phrónesis* como una «vigilancia de la preocupación acerca de uno mismo»[111]. Y se encuentran textos de Gadamer como el siguiente: «Y una única vigilancia mantenida por el alma es la de no dejarse engañar por ninguna apariencia, la de

[111] *Praktisches Wissen* (1930), GW 5, p. 241: «die Wachsamkeit der Sorge um sich selbst».



no dejarse convencer por habladurías y la de apremiar a la acción y a la realidad»[112]. En la quinta edición (1986) de *Verdad y método* se ha sustituido significativamente el término «tarea» (que se encuentra en las anteriores ediciones) por el de «vigilancia» en la frase: «la vigilancia de la conciencia obrada por la historia efectual»[113].

También Heidegger en *Carta sobre el humanismo* caracteriza la existencia como «vigilancia», es decir, «preocupación por el ser». Pero Gadamer ha ido destacando cada vez más su propia contribución a partir de la interpretación heideggeriana de Aristóteles que tanto y tan tempranamente le impactó: «En mis propios trabajos he elaborado muchas veces la significación de la ética aristotélica, y especialmente el concepto de la *phrónesis*, esta sensatez moral y prudencia, este estar alerta y atento, que es, al parecer, la característica más propia del ser humano y que le permite "conducir" su vida»[114].

La «atención» es un elemento común que hay en la teoría y en la praxis, pero justamente se atribuye a la *phrónesis*. Pues, como ya vimos, sí parece exagerado llamarla «conciencia moral» (como se le escapó en cierta ocasión a Heidegger), sin embargo parece que no hay inconveniente en adjudicarle la función de la atención, es decir, de la vigilancia existencial y vital.

Precisamente por «hermenéutica de la facticidad» entendía también Heidegger «el esclarecimiento». La existencia se esclarece, se ilumina. Así caracterizó en algunas ocasiones, por ejemplo, el concepto aristotélico de *phrónesis*. Aquí tiene sentido preguntar y reflexionar sobre el sentido de la vida, sobre nuestra historia y las experiencias vitales. Surge la necesidad de autoesclarecimiento de la existencia, es decir, de la vida práctica.

Cabe preguntar si este «estar despierto de la existencia para sí misma» mediante el recurso a los griegos y seguramente a la «inquietud» (*derelictio* de San Agustín), sin pasar por la autoconciencia moderna, no era una manera de destruir la orgullosa autoconciencia moderna[115].

Sea como fuere, esta vigilancia tiene una especial significación moral, pues puede indicarnos el sentido original de la conciencia, que consiste en «estar despiertos y vigilantes» y que se recoge en

[112] Ibíd., p. 238 (vid. nota 82 de p. 152 de J. Grondin, *Introducción a Gadamer*).
[113] *Wahrheit und Methode*, p. 312 (*Verdad y método*, p. 377).
[114] Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, pp. 311, 329 y 330.
[115] J. Grondin, *Gadamer. Una biografía*, p. 147, nota 37.

diversas tradiciones, desde Heráclito y Platón, pasando por el Nuevo Testamento, hasta la Ilustración moderna. En el contexto gadameriano, también nos indica la apertura al mundo, a la realidad histórica y al acontecer de la tradición, en cuya validez está involucrado un acto experiencial de la razón y de la libertad. Y se trata de un acto experiencial porque consiste en un *reconocimiento* y *aceptación* por libre determinación, que instaura una «autoridad» moral. Es ésta —la autoridad— una figura de la realidad moral histórica (del poder de la historia efectual), que constituye un aspecto esencial en el pensamiento gadameriano[116].

### 3.2.2. *Hermeneutización dialógica de la* phrónesis

El término clave de la filosofía de Gadamer, según Riccardo Dottori, no es «hermenéutica», ni «interpretación», sino *phrónesis*, que entiende como sabiduría[117]. Pues sería en la *phrónesis* donde Gadamer habría sustentado su filosofía de la finitud, es decir, a mi juicio, su hermenéutica de la facticidad. De tal modo que la *phrónesis* ocupa un lugar privilegiado en la perspectiva de la hermenéutica gadameriana de la facticidad. Y fue esta reorientación heideggeriana de la filosofía a partir de la cuestión existencial, de la que forman parte la finitud y la temporalidad, y de la que surgió un nuevo frente crítico del neokantismo, lo que cautivó a Gadamer, según él mismo cuenta.

A partir de esta hermenéutica de la facticidad Gadamer intentó hacer filosofía por otra vía, por la vía del saber práctico, es decir, de la *phrónesis*, aunque recuerda que Heidegger no se interesó propiamente por el saber práctico y la *phrónesis*, sino por el ser.

En efecto, aunque en su análisis del *Dasein* Heidegger partió de la *Ética a Nicómaco* y aunque fue en el contexto de la lectura heideggeriana de Aristóteles donde descubrió la *phrónesis*, Gadamer ha querido dejar constancia (sobre todo en los últimos años) de que él encontró para la *phrónesis* una base mejor, al desarrollarla, no en el sentido de una «virtud», sino en el sentido del «diálogo». Gadamer ha hermeneutizado, pues, la *phrónesis* y la ha vertido en «diálogo», frente a la ontologización heideggeriana.

Y en esta hermeneutización de la *phrónesis* recoge también su transformación de la dialéctica, porque Gadamer reconoce haber reconducido la dialéctica al diálogo, tanto en el caso de su interpretación de Platón como en la de Hegel. En este proceso de hermeneutización dialógica de la *phrónesis* desvela, a su vez, la «dimensión ética del diálogo». De tal modo que podemos decir que ha pasado de la lógica a la experiencia y a la *experiencia moral*. El propio Gadamer alude en este contexto a que ése fue el tema de su habilitación *Platos dialektische Ethik*. Aquí se presenta una especie de ética a partir de la experiencia dialógica, como giro ético de una filosofía de la finitud; o dicho de otro modo: la *phrónesis* se entiende en perspectiva dialógica desde la facticidad del *Da*.

Lo que retrospectivamente dice Gadamer haber intentado, tras desarrollar su tesis sobre la dialéctica de Platón como una tesis ética, es apropiarse de la conciencia histórica desde el punto de vista de una filosofía de la finitud, sin caer en un relativismo histórico, reconociendo los límites a los que está ligado el conocimiento en toda situación histórica. Pero ahora insiste en que el sentido auténtico de nuestra *finitud* o *arrojamiento* no consiste sólo en la condicionalidad histórica, sino sobre todo en percatarse de la condicionalidad por los otros: «Precisamente en nuestra relación ética con el otro queda claro cuán difícil es satisfacer o simplemente percatarse de las demandas del otro. El único modo de no sucumbir a nuestra finitud es abrirse al otro, escuchar al "tú" que está ante nosotros»[118].

Dando un paso más, Gadamer dice haber pretendido recoger la metafísica en la cuestión ética, al haberla transformado por la vía práctico-moral. Según la interpretación de Dottori, este giro se debería a que nos interesa el ser, en la medida en que está en relación con nuestro *Da*. Esto lo habría planteado Nietzsche, aunque resuene aquí en terminología heideggeriana: la existencia como perspectiva. La perspectiva sería en la hermenéutica de la facticidad de Gadamer el momento del *Da* en el *Dasein*. Y Gadamer dice estar de acuerdo con esta orientación apuntada por Dottori: que el principio fundamental de una filosofía de la interpretación, es decir, de una filosofía herme-

[116] Vid. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 344 ss., y J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 4.º

[117] Vid. H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Lit, Münster, 2002, Introducción, pp. 21 ss.

[118] Ibíd., p. 33.

néutica, por tanto, de una «ética hermenéutica» consiste en esta perspectiva del *Da*. Es decir, la de la «ética de(sde) la facticidad».

Aquí la razón práctica requiere experiencia y tiempo[119], puesto que emerge de la facticidad, surge en y desde un *êthos*: a partir de las facticidades, generadas por el ejercicio y el hábito, y formado bajo la fuerza conformadora de los *nomoi* o las instituciones sociales y la educación en ellas[120]. Es más, se trata de una razón que está en conexión con lo «no-racional», pero que es condición para la razón en el ámbito de la *prâxis*. Una razón operante en la facticidad, en la espesura de lo vital: en la facticidad biológica e histórica, en las costumbres. Una razón entretejida en la praxis y en la historia[121].

Como con tino apuntó Ortega, «paladina o larvadamente, la filosofía implicó siempre "el primado de la razón práctica". Fue, es y será, mientras sea, *ciencia del quehacer*»[122].

### 3.2.3. *Prioridad de la* prâxis *y de la* phrónesis

En algunas ocasiones se ha apuntado una posible diferencia entre Gadamer y Aristóteles, en la medida en que Gadamer daría prioridad a la *prâxis* y a la *phrónesis*, mientras que Aristóteles habría otorgado dicha prioridad al *bíos theoretikós*[123]. Pero, según la perspectiva gadameriana, hay que conceder la prioridad a la *phrónesis* y a la *prâxis*, porque incluso para elegir esta forma de vida que es la vida teorética, hay que estar ejercitando una forma de saber como la *phrónesis*: «dedicar la vida a intereses teóricos presupone la virtud de la *phrónesis*». Además, su hermenéutica pretende precisamente poner de relieve «lo que está en juego en la experiencia práctica de la comprensión»[124].

[119] Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, VI, 1141 b 15; vid. P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.

[120] Vid. Gadamer, *Verdad y método*, II, pp. 315 y 371.

[121] Vid. Adela Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, apartado «Procedimentalismo y sustancialismo en la ética», en especial la aportación de Charles Taylor.

[122] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VIII, p. 268.

[123] Vid. A. Vallejo, «El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer», en J. J. Acero y J. A. Nicolás *et alii* (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2003, pp. 465-485.

[124] H.-G. Gadamer, «Hermenéutica como filosofía práctica», en *La razón en la época de la ciencia*, pp. 80 y 81.



Según la reconstrucción gadameriana de Aristóteles, «el estímulo práctico está en la base de todo, en la aspiración al bien, y en el deseo de conocimiento que nos empuja». De tal manera que equipara el comienzo de la *Metafísica* y el de la *Ética a Nicómaco*: Todos los hombres aspiran al saber y toda praxis y método se dirigen al bien. La base en ambos casos, según Gadamer, es práctica: «Se trata del esclarecimiento de la existencia fáctica, de la hermenéutica de la facticidad». El principio práctico de la filosofía constituiría la raíz común de Metafísica y Ética.

Y Gadamer justifica su reinterpretación incluso recurriendo al texto que el joven Heidegger envió a Natorp, el llamado «Informe Natorp»[125], conectando su propia trayectoria intelectual con el sentido del saber práctico y con el papel que en ese contexto se le atribuía, es decir, incluso como condición de posibilidad del ejercicio teórico. De hecho, el último Gadamer confiesa: «A partir de este punto he continuado especialmente al resucitar el concepto de *phrónesis* para la dimensión filosófica de la hermenéutica»[126].

Desde la hermenéutica gadameriana de la facticidad se establece una prioridad de la *prâxis* sobre la *theoría*. Pero, claro está, no habría *prâxis* sin *phrónesis*. Así pues, creo que así se ponen de relieve dos usos de la razón, que no están desvinculados en Aristóteles: *theoría* (sabiduría teórica) y *phrónesis* (sabiduría práctica), a pesar de que en ocasiones se hayan personificado mediante las figuras del sabio teórico y del sabio práctico. Ahora bien, no deberían equipararse por completo «sabiduría» y «teoría». Y, además, hay que tener presente que la «teoría» es una «forma de vida», por tanto, es vida práctica, aunque en forma de *bíos theoretikós*.

La *phrónesis* sólo trata de aquello que puede ser de otra manera y, por consiguiente, sobre lo que cabe deliberar. Según Aristóteles, «es menester que el que se propone aprender acerca de las cosas buenas y justas [...] haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el *qué*, y si está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad del *porqué*», es decir, parte de lo dado fácticamente (la facticidad). Pero Aristóteles también se pregunta por *el por qué* (*tò dià tí*)[127]. Y una forma de responder en la filosofía práctica es atenerse a

[125] Vid. el apartado 1.2 de esta Parte II.

[126] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 332.

[127] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 4; I, 7; *Tópicos*, I, 1; *Ética a Nicómaco*, VII, 1; vid. Diego Gracia, *Primum non nocere*, Instituto de España/Real Academia Nacional de

los «tópicos» (opiniones que son «admitidas por todo el mundo, por la mayoría de la gente o por los filósofos, y, entre estos últimos, ya por todos, ya por la mayoría, ya en fin por los más notables e ilustres») y a los *éndoxa* («opiniones generalmente admitidas»).

Ahora bien, lo más difícil es encontrar *en la filosofía práctica* aristotélica alguna forma de reflexión que sea capaz de rebasar el *êthos* vigente. Pues Aristóteles siempre parte de y llega a un *êthos*, no tiene sentido situarse por encima del *êthos*; no hay una razón práctica universal por encima del *êthos* concreto. La única apertura posible es a través de la noción de «justicia natural» (dentro de la justicia política) y de la *epieikeía* como perfección de la justicia, por las que se rebasa lo convencional y las leyes instituidas en un *nómos* positivo dado convencionalmente en una *pólis*. Pero la *phrónesis* convencional se atiene y se ejerce dentro de un *êthos* concreto, que ciertamente es posible revisar y hasta cambiar y corregir, pero siempre desde el trasfondo de un *êthos* y para acabar en otro.

El único sentido de un cierto universalismo práctico tendría como punto de referencia la justicia natural y la finura aplicadora de la *equidad*, que es capaz de corregir la ley general desde las exigencias particulares de cada situación. De ahí que en la concepción hegeliana de la eticidad las mediaciones modernas de la moralidad constituyan un progreso con respecto a la inmediatez del mundo griego antiguo. Por eso la eticidad, en la medida en que presupone e integra la moralidad, pero superando sus deficiencias de formalismo e inefectividad, vendría a ser la aplicación de la moralidad en la totalidad de la vida, estructurando una forma de vida (la universalidad concreta). Desde esta perspectiva, la eticidad moderna superaría la eticidad premoderna, por ejemplo, la aristotélica, ya que ésta conformaría un *êthos* sin reflexión, por tanto, sin la «moralidad» en el sentido kantiano (sin conciencia moral); bastarían las buenas costumbres para ser éticamente virtuoso y bueno[128].

Concretando esta específica perspectiva aristotélica, debemos recordar además que la *phrónesis* (cuyo uso en los textos es variado) acaba en Aristóteles estando ligada a la figura personificada del

Medicina, Madrid, 1990; X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987 (9.ª ed.); *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y crédito, Madrid, 1970 (2.ª ed.).

[128] Vid. J. Conill, *Horizontes de economía ética*, p. 130 y Gabriel Amengual, *La moral como derecho*, Trotta, Madrid, 2001.



*phrónimos* (el sabio prudente) y a la experiencia[129]. En la concepción aristotélica, la experiencia es una forma de conocimiento, que se sitúa entre la sensación y la ciencia; es, pues, un conocimiento de lo particular, que está en vías hacia lo universal (un cierto conocimiento de lo universal), pero además —lo cual es esencial en el ámbito práctico— se trata de un saber «vivido», apropiado por aquellos de quienes decimos que tienen experiencia. «La prudencia es, pues, como la experiencia» y requiere ante todo tiempo.

Tampoco es una mera habilidad (el eficaz manejo de medios para cualquier fin), sino que está enraizada en la existencia de cada cual (donde los fines no son indiferentes, sino esenciales para la buena elección de los medios), de ahí que la *phrónesis* pueda entenderse, a mi juicio, como una *inteligencia ética* (Aubenque llega a proponer que se califique como «existencial» el intelectualismo aristotélico, para no caer ni en el famoso «intelectualismo moral» socrático-platónico, ni en el empirismo ramplón). Esta inteligencia ética es *experiencial*, sólo cada cual puede lograrla por y para sí mismo. Así como la «ciencia» intenta un conocimiento impersonal, la experiencia es un conocimiento vital, de cada cual, donde la razón ha de incorporar las pasiones (*páthos*) y el carácter (*êthos*).

Para evitar anacronismos y enfocar adecuadamente el problema de las relaciones entre teoría y praxis en el mundo actual, a mi juicio, habría que tener en cuenta varias circunstancias: 1) se ha producido un cambio en el concepto de «ciencia» desde Aristóteles: la ciencia se ha hecho también falibilista, es decir, se ha acercado al ámbito de lo que puede ser de otra manera (de la verosimilitud); 2) igualmente se ha producido un cambio desde la fuerte sustancialidad del *êthos* comunitario en el mundo antiguo a la apertura o ruptura liberal moderna y contemporánea, debida al dinamismo de la «fusión de horizontes» y la forma reflexiva en el orden moral; 3) no obstante, también en (o desde Aristóteles) cabría entender que el *êthos* es dinámico, aunque por otras razones distintas a las modernas: la posible concepción dinámica del *êthos* en Aristóteles podría estar basada en una concepción dinámica de la *physis* misma. Recordemos el pasaje de la *Ética a Nicómaco* sobre la «justicia natural», en el que se afirma que hasta la justicia natural (*physikón*) es «variable» (*kinetón*), aun cuando esto no signifique que sea «con-

[129] Vid. P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.

vencional» (*synthékei*), porque hay algo de entre las cosas que pueden ser de otra manera que es natural, a saber, la justicia natural.

«Para nosotros —dirá Aristóteles—, hay una *justicia natural*, y, sin embargo, toda justicia es *variable*; con todo, hay una *justicia natural* y otra no natural. Pero es claro *cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural* y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables»[130].

### 3.2.4. *Prioridad de la facticidad de la experiencia*

La *theoría* es vida y ésta se realiza a partir de la experiencia vital. El *bíos theoretikós* constituye una forma de vida, la vida teorética. La *teoría* sería la forma suprema de vida y, por tanto, de *prâxis*. La vida es *prâxis*: actividad que tiene el fin en sí misma: *enérgeia*. Y su contenido proviene de la experiencia.

Podría incluso interpretarse la forma teorética de vida como una forma de vida «experiencial», en el sentido de que a través de la experiencia es como participamos en y compartimos aquello en lo que estamos. Es una forma de aludir a nuestra radical apertura vital. La experiencia aúna la vertiente *noética* y la *pathética* de la vida humana[131], de tal modo que alimenta la forma de saber de la *phrónesis*, en la que se entremezclan las formas noética y patética de la sabiduría. *Noûs* y *Páthos* van unidos en la experiencia, de tal manera que esta forma experiencial de entender la vida permite superar el intelectualismo.

Ahora bien, la experiencia no ha de consistir necesariamente en la «experiencia del ser», como si sólo así se pudiera superar el subjetivismo. La experiencia como tal es ya una actividad no subjetivista. Asimismo puede entenderse que el *theorós* es el que *está* en la cosa, el que participa experiencialmente en la actividad, el que está involucrado, el que asiste a lo que verdaderamente (realmente) acontece. Es el experienciador.

La verdadera participación no es un mero «hacer», sino que incorpora un «padecer» (*páthos*), un sentirse arrastrado y poseído.

[130] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 7 (cursivas nuestras); vid. J. L. Aranguren, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1968 (donde alude a una interpretación dinámica del iusnaturalismo).

[131] Vid. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 9.ª ed., 1987, p. 219.



Tan es así que hay quien ha interpretado el concepto griego de razón desde un trasfondo religioso[132]. Además de la forma noética de saber, en el mundo griego se han establecido relaciones entre la forma patética de la sabiduría y la tragedia, que remiten a un trasfondo religioso.

Hasta en la *theoría* —entendida como la forma de vida experiencial— cabe descubrir el *páthos* del *lógos*. Porque el *lógos*, además de *noético* es también originariamente *pathético*: es experiencial.

## 3.3. *Phrónesis* y *Êthos*

*Phrónesis* y *Êthos* son inseparables —tal como muestra Gadamer— en Platón, Aristóteles e incluso en Kant (a través de una vinculación de la *phrónesis* con la capacidad de juzgar, conforme a la interpretación de la *Crítica del Juicio* de Gerhard Krüger)[133].

*Phrónesis* es otro tipo de conocimiento que supone también *Urteilskraft*. Recordemos el sentido de *Kraft* en Kant como capacidad y fuerza efectiva para ejercitar el juicio, aun cuando Gadamer sólo considera el modelo aristotélico y desaprovecha el potencial kantiano. La capacidad de juzgar se ejerce en la praxis vital y en toda experiencia. Y justamente una tarea de la hermenéutica es revitalizar y relegitimar la capacidad de juzgar, en la que hay que ejercitarse continuamente.

Aristóteles parte de que contamos con un *êthos* y de que, como destaca Gadamer, «no hay *êthos* sin *lógos*». Aunque, a mi juicio, habría que decir que tampoco hay *lógos* sin *êthos*. Es éste un punto clave de toda la ética aristotélica, que las virtudes éticas son inseparables de la virtud dianoética de la *phrónesis* y que la *phrónesis* es inseparable del contexto —del ser— moral, del *êthos*.

La noción aristotélica de *êthos* expresa que la virtud no consiste sólo en el saber, que la posibilidad del saber depende de cómo sea uno. Y ese ser de cada uno ha recibido su *impronta previa* por medio de la educación y la correspondiente forma de vida. Con este

[132] Vid. Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (1939/1940), Klostermann, Frankfurt, 1983 (5.ª ed.); también X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 9.ª ed., 1987, p. 219.

[133] Vid. «Aristoteles und die imperativische Ethik», GW 7, pp. 387 ss.

concepto Aristóteles dirige la mirada preferentemente hacia la *condicionalidad* de nuestro ser moral, hacia la dependencia de cada decisión particular respecto de sus determinantes prácticos y sociales, y no hacia la *incondicionalidad* que pueda encontrarse en el fenómeno moral.

Dicho de otro modo: según Gadamer, Aristóteles no sólo tiene en cuenta la *subjetividad* de la conciencia moral (que enjuicia en los casos de conflicto), sino la *sustancialidad* sustentadora de la costumbre, que determina su saber moral y su acción de elegir en los casos normales. Éste es el centro de gravedad de la ética filosófica en Aristóteles, el de la mediación entre el *lógos* y el *êthos*.

Gadamer confía en un *orden moral* (un *êthos*), que es en el que descansan las instituciones, por ejemplo, el estado; no sólo el antiguo, la llamada «ciudad-estado», sino también el moderno. Pues ambos descansan sobre la misma e inevitable condición básica: «la condición de la solidaridad», que es ese elemento en común y sobreentendido desde el cual resulta posible tomar decisiones en la vida moral, social y política, decisiones que todos consideran buenas y tienen el valor de decisiones comunes. Al parecer, Gadamer piensa en algo semejante al concepto griego de la «amistad», que servía para articular la vida social.

Pero son escasas las indicaciones que nos ofrece Gadamer para actualizar su propuesta, cuando nos recuerda que la eficiencia de los mecanismos jurídicos dependía en el mundo antiguo y sigue dependiendo en el mundo moderno de la misma condición: una «solidaridad sustentadora» que, funcionando al menos como correctivo, haga posible ordenar la convivencia, y cuyo último anclaje radicaría en «la comunidad comunicativa en la que nos hallamos como personas»[134].

Tal vez las reflexiones de Gadamer en sus últimos escritos sobre el carácter *ritual* de la vida humana pudieran contribuir a precisar su idea de *êthos* en otros contextos que no sean meramente los antiguos (el griego, en particular). Por ejemplo, cabría descubrir en la hermenéutica un sentido intercultural que permitiría comprender lo que significa una «universalización diferenciada»[135]. La expresión a través de rituales para comportarse como un auténtico ser humano en ciertas tradiciones —y no exclusivamente a través de «derechos»— sería un modo de concretar la universalización moral en versión hermenéutica. Este enfoque contribuiría a profundizar en algunos asuntos como la «ciudadanía compleja» y a avanzar en el difícil camino intercultural para mejorar los sistemas democráticos.

[134] Gadamer, «Ciudadano de dos mundos», en *El giro hermenéutico*, 1985, p. 185.

[135] Vid. José Rubio Carracedo, *Ciudadanos sin democracia*, Comares, Granada, 2005; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.



El *êthos* está relacionado con la totalidad de nuestro actuar, pensar y hablar, con las costumbres que nos sostienen. Integra nuestro modo de vivir, más allá de las objetivaciones conscientes y las instrumentalizaciones, lo que previamente nos vincula, lo que nos mantiene unidos, al modo de un acontecer que nos envuelve. Vendría a ser la experiencia vital, que sirve de fundamento a nuestra razón y está sustentando el contenido de nuestro pensar y sentir.

En cuanto al contenido de ese *êthos* y de la *experiencia* que sirve de fundamento a nuestra razón, Gadamer utiliza diversas expresiones: 1) En *Verdad y método* habla de la «sustancialidad» que hay por detrás de la subjetividad, lo cual remite al contexto hegeliano. 2) En otras ocasiones alude a un término de Schelling, lo «inmemorial» [*Unvordenkliche*], que no aparece en *Verdad y método*, para expresar algo que se esconde por «detrás» de nuestra razón y nunca se alcanza, pero la hace posible. 3) Posteriormente, propicia una cierta recuperación del concepto de sustancialidad o de sustancia, que viene a significar «aquello que sustenta», «que no es elevado a la claridad de la conciencia reflexiva», pero que «es imprescindible» para la conciencia y la comunicación, «el espíritu que puede unirnos»[136].

Pero, además de estos términos («substancialidad», «inmemorial» y «sustancia»), Gadamer utiliza sobre todo el término *êthos* para expresar el contenido de la experiencia real, histórica, de la conciencia, en especial de la conciencia moral, remitiendo con él directamente a la ética aristotélica.

### 3.4. Carácter hermenéutico del saber práctico

El saber práctico es un saber de *aplicación* y en eso consiste la comprensión hermenéutica, en saber aplicar: 1) ya sea en la interre-

[136] GW 2, 103, 334; GW 3, 236; GW 8, 366; GW 10, 64; GW 8, 327.

lación entre *lo universal y lo particular*, 2) ya sea en la continua *mediación del pasado y el presente* (en la distancia temporal), es decir, en la comprensión como acontecer histórico. Por eso Gadamer entiende que con el problema de la aplicación se recupera el problema hermenéutico fundamental[137].

### 3.4.1. *El problema hermenéutico de la aplicación*

Según la vieja tradición hermenéutica, la comprensión tenía tres momentos: *subtilitas intelligendi*, *explicandi* y *applicandi*. Pero «comprender es siempre interpretar»; la interpretación es la forma explícita de la comprensión, y por esta razón el lenguaje pasa al centro de la filosofía. Pero «comprender es siempre también aplicar». En definitiva, se trata de un proceso unitario entre comprensión, interpretación y aplicación.

Por su parte, Gadamer había partido de que la comprensión es esencialmente histórica. Y de ahí su estudio del significado de la tradición en la conciencia histórica y su relación con el análisis heideggeriano de la hermenéutica de la facticidad. La comprensión es un proceso experiencial que tiene como presupuesto el estar dentro de un acontecer tradicional. La comprensión se muestra principalmente como un *acontecer*, en el que no se puede separar la *subjetividad* del intérprete y la *objetividad* del sentido que se trata de comprender.

Así, por ejemplo, somos capaces de abrirnos a la pretensión de superioridad de un texto y responder al significado con que nos habla. La hermenéutica no es un «saber dominador», un saber de dominio, no es apropiación como conquista, sino que se somete a la pretensión dominante del texto. El modelo lo constituyen tradicionalmente la hermenéutica jurídica y la teológica, aunque también habrá que añadir la artística y la ética. *Al servicio de aquello cuya validez debe ser mostrada*, las hermenéuticas jurídica y teológica —y habría que añadir también la artística y la ética— son *interpretaciones que comprenden su aplicación*. También, pues, la hermenéutica histórica (y una vez más habría que añadir la artística y la ética) tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también

[137] Gadamer, *Verdad y método*, cap. 10.



ella sirve a la *validez de un sentido* en la medida en que supera la distancia temporal.

El núcleo del problema hermenéutico es que la tradición tiene que entenderse cada vez de una manera diferente, lo cual nos sitúa en la problemática de la *relación entre lo general y lo particular*. Y en este contexto es donde Gadamer resalta *la actualidad hermenéutica de Aristóteles*, dado que *comprender* es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la *ética aristotélica* y, concretamente, la ética basada en la *phrónesis* y sus funciones deliberativas, no el presunto «silogismo práctico». Gadamer olvida el Juicio kantiano, que también es mediador, a su modo, de lo particular y lo universal, y, de los diversos modelos posibles de aplicación, sólo recurre al de la *phrónesis* aristotélica.

La interpretación gadameriana de Aristóteles defiende que éste *fundó la ética como disciplina autónoma* frente a la metafísica, ya que limitó el intelectualismo socrático-platónico en la cuestión del bien. Desde su nuevo modelo de ética (ni intelectualista ni metafísica, en el sentido de ontológica) Aristóteles critica la idea platónica del bien por ser una generalidad vacía, y frente a ella erige «la cuestión de lo humanamente bueno, de lo que es bueno para el hacer humano». En la línea de esta crítica, resulta exagerado equiparar virtud y saber, como ocurría en la doctrina socrático-platónica de las virtudes. Aristóteles muestra que el elemento que sustenta el saber ético del hombre es la *órexis*, el «esfuerzo», y la conformación de una actitud firme (*héxis*). El concepto de «ética» lleva ya en su nombre la relación con esta fundamentación aristotélica de la *areté* en el ejercicio, en el hábito y en el *êthos*. El problema, por tanto, consiste en cómo puede haber un saber filosófico sobre el ser moral del hombre y qué papel desempeña el saber respecto a este ser moral en general.

Según Gadamer, lo que aporta la ética aristotélica es ayudar a descubrir lo bueno para el hombre en la concreción de la situación práctica en que se encuentre. Por tanto, «un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido, e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación. Este hecho [...] expresa *la esencia misma de la reflexión moral*»[138].

[138] Ibíd., pp. 384 y 385 (cursiva nuestra).

Aristóteles sigue siendo socrático, en cuanto que retiene el conocimiento como momento del ser moral, pero equilibra este aspecto socrático-platónico con el «momento del *êthos*», que él mismo pone en primer plano. Pues también *el problema hermenéutico se aparta de un saber puro, separado del ser*. Por ejemplo, al hablar de la pertenencia a la tradición Gadamer veía en la comprensión misma un «momento del acontecer».

El ejemplo de la ética aristotélica ayuda a *evitar las falsas objetivaciones* en que incurre el método de la ciencia moderna, que caracterizó, según Gadamer, incluso a la hermenéutica y la historiografía del siglo XIX. Pues el *saber moral* —tal como lo describe Aristóteles— no es un saber objetivo, es decir, el que sabe no se enfrenta a una constelación de hechos, que él se limita a constatar, sino que «lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer». *Afección* y *acción* son dos rasgos del saber práctico.

El saber moral no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación aristotélica entre el saber moral de la *phrónesis* y el saber teórico de la *epistéme* es sencilla, sobre todo, si se tiene en cuenta que para los griegos el paradigma científico eran las matemáticas, un saber de lo inalterable, que se basa en la demostración y que cualquiera puede aprender.

Frente a este modelo teórico de la ciencia epistémica, las ciencias del espíritu forman parte del saber moral. «Son "ciencias morales". Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo». Y el hombre «se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer». «Aquí estriba el verdadero problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética. Pues la dirección del hacer por el saber aparece sobre todo, y de una manera ejemplar, allí donde los griegos hablan de *téchne*. Ésta es habilidad, es el saber del artesano que sabe producir ciertas cosas»[139].

*¿Es el saber moral también un saber técnico?* Sócrates consideraba el *saber técnico* como un verdadero saber (es un verdadero

[139] Ibíd., p. 386.



arte y habilidad), y en esto coincide con el verdadero saber moral que estaba buscando, dado que: *a*) ambos son un saber previo que determina y guía la actuación y *b*) tienen que contener en sí mismos la aplicación del saber a cada situación concreta. *Pero no es el verdadero saber que hace al hombre y al ciudadano*, porque «el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja. No puede producirse a sí mismo igual que puede producir otras cosas». «En consecuencia, el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto [...] [del] saber que guía un determinado producir». Constituye un *saberse*, un *saber para sí*, un saber para uno mismo que involucra conciencia moral[140].

Así pues, por un lado, el saberse de la conciencia moral se distingue del saber teórico; pero, por otra parte, Aristóteles delimita este saberse frente al saber técnico. Y esta delimitación es la más difícil, pues a primera vista la tarea del saber técnico y la del moral parecen análogas: «el que sabe producir algo, sabe algo bueno, y lo sabe "para sí" en cuanto que siempre que se den las posibilidades correspondientes él podrá producirlo de hecho. Echará mano del material adecuado y elegirá los medios correctos para la realización. Debe saber aplicar a la situación concreta lo que ha aprendido en general».

Y lo mismo podría ocurrir en el caso del saber moral. «El que debe tomar decisiones morales es alguien que ha aprendido algo. Por educación y procedencia está determinado de modo que en general sabe qué es lo correcto. La tarea de la *decisión moral* es *acertar con lo adecuado en una situación concreta*, esto es, ver lo que en ella es correcto y hacerlo. También el que actúa moralmente tiene que echar mano de algo y elegir los medios adecuados, y su hacer tiene que estar guiado tan reflexivamente como el artesano». ¿En qué consiste la diferencia?

Del análisis aristotélico de la *phrónesis* se pueden entresacar, siguiendo la exposición gadameriana, los siguientes aspectos diferenciales, concernientes a la relación entre lo general y lo particular, la relación entre medios y fines, y la referencia a sí mismo en la reflexión moral:

[140] Vid. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 8; *Ética a Eudemo*, VIII, 2; Gadamer, *Verdad y método*, p. 387.

*a*) Una *téchne* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida. Así, *lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia.*

El cultivo de la justicia es una tarea que requiere saber y poder, pero no se reduce a una mera *téchne*. Por ejemplo, el que aplica el derecho en una situación concreta se ve obligado a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, porque de otro modo no sería justo. Precisamente, «haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que, por el contrario, encuentra un derecho mejor».

Es lo que expone Aristóteles en su análisis de la *equidad* (*epieikeia*), por la que se corrige la ley. Toda ley se encuentra en una tensión respecto a la concreción, porque al ser general no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. Éste es un problema relacionado con la capacidad de juzgar y aquí tiene su verdadero lugar la hermenéutica jurídica. La ley es siempre deficiente, porque la realidad humana no permite una aplicación simple de las leyes.

Estas consideraciones permiten comprender la sutil posición de Aristóteles ante el problema del derecho natural (de la «justicia natural», habría que precisar, para ajustarse al texto aristotélico). Y Gadamer presenta un esbozo de la relación que existe entre la idea del derecho natural y el problema hermenéutico. Aristóteles mantiene el sentido de la justicia natural y en la ponderación de la equidad ve una tarea complementaria del derecho. Se sitúa contra el convencionalismo extremo y distingue entre lo que es justo por naturaleza y lo que es por ley. Aristóteles estaría defendiendo la siguiente posición: existen imposiciones jurídicas que son cosa de la convención; pero existen también cosas que no permiten por sí mismas una convención humana cualquiera, porque la naturaleza de las cosas tiende a imponerse. A esta clase de imposiciones puede llamársele justificadamente derecho natural. En la medida en que la *naturaleza de las cosas* deja un cierto margen de movilidad para la imposición, este derecho natural puede cambiar.

Aristóteles no defendería la inmutabilidad del derecho, sino que la idea del derecho natural [justicia natural, según el texto] sólo tiene una *función crítica*. Por una parte, esta idea es imprescindible frente a la deficiencia de toda ley vigente, y se hace particularmente actual allí donde se trata de la ponderación de la equidad, que es la que realmente halla el (mejor) derecho. Pero su función es crítica, en cuanto que legitima la apelación al derecho natural allí donde surge una discrepancia entre derechos.



Este planteamiento del derecho natural tiene una significación especial, porque en él muestra Aristóteles algo que vale para todos los conceptos que tiene el hombre respecto a *lo que debe ser*, y no sólo para el derecho. Estos conceptos no constituyen un ideal convencional arbitrario, sino que «en medio de toda la enorme variedad que muestran los *conceptos morales* entre los diversos tiempos y poblaciones también aquí hay algo así como una *naturaleza de las cosas*»[141].

Esto no significa que esa naturaleza de las cosas constituya patrones fijos, que se puedan conocer y aplicar por sí mismos. Las imágenes directrices que pueda escribir el profesor de ética valen como esquemas que sólo se concretan en la situación particular del que actúa. Pero, por otra parte, «*tampoco son meras convenciones, sino que reflejan realmente la naturaleza de las cosas*; sólo que ésta sólo se determina a su vez a través de la aplicación a que la conciencia moral somete a aquéllas».

*b*) Un segundo aspecto del análisis aristotélico de la *phrónesis* se relaciona con una modificación fundamental de la *relación conceptual entre medios y fines*, que es la que constituye la diferencia entre el saber moral y el saber técnico.

Por una parte, «el saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico, en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares». Por otra, «cuando hay una *téchne*, hay que aprenderla, y entonces se podrán también elegir los medios idóneos. En cambio, el saber moral requiere siempre ineludiblemente [...] buscar consejo en uno mismo», el «saber aconsejarse a sí mismo (*euboulía*)»[142].

La expansión del saber técnico no logrará nunca suprimir la necesidad del *saber moral*, del hallar el *buen consejo*. El saber moral no podrá nunca revestir el carácter previo propio de los saberes susceptibles de ser enseñados. La relación entre medios y fines no es aquí

[141] Gadamer, *Verdad y método*, p. 392 (cursiva nuestra).
[142] Ibíd.

tal que pueda disponerse con anterioridad de un conocimiento de los medios idóneos, y ello por la razón de que el saber del fin idóneo no es a su vez mero objeto de conocimiento. No existe una determinación, *a priori*, para la orientación de la vida correcta como tal.

No obstante, existe una dificultad con respecto al saber moral, proveniente de la propia terminología aristotélica, a la que se refiere expresamente Gadamer: «Las mismas determinaciones aristotélicas de la *phrónesis* resultan fluctuantes, pues este saber se atribuye ora al fin, ora al medio para el fin». Aristóteles destaca en general que la *phrónesis* se relaciona con los medios, no con el *télos*. Tal vez se deba a su afán de oponerse a la doctrina platónica de la idea del bien. Pero, si se atiende al lugar sistemático que ocupa en el marco de la ética aristotélica, la *phrónesis* no es la mera capacidad de elegir los medios correctos, sino que es realmente una *héxis* ética que atiende al *telos* al que se orienta el que actúa en virtud de su ser ético[143].

Lo que completa al saber moral, el saberse del que habla Aristóteles, es «un saber de lo que es en cada caso». Uno debe ser capaz de ver en cada situación lo que ésta pide de uno y aprender a verlo como situación de la actuación y por tanto a la luz de lo que es correcto. E igual que en el análisis geométrico «vemos» cuándo ya no se puede dividir más un triángulo y es necesario «detenerse», en la reflexión moral el «ver» lo inmediatamente correcto es *nous*. El que está dominado por las pasiones no es capaz de ver en la situación dada lo que sería correcto. Ha perdido el control de sí mismo y la rectitud, es decir, el estar correctamente orientado en sí mismo.

El saber moral es peculiar, puesto que abarca los medios y los fines, y en esto difiere del saber técnico. Por eso, «no tiene demasiado sentido distinguir aquí entre saber y experiencia, lo que en cambio conviene perfectamente a la *téchne*. *El saber moral contiene por sí mismo una cierta clase de experiencia*, incluso veremos que *ésta es seguramente la forma fundamental de la experiencia*»[144].

*c*) El tercer aspecto del análisis aristotélico de la *phrónesis* se refiere a que «el saberse en el que consiste la reflexión moral está de hecho referido a sí mismo de una manera muy particular».

[143] Ibíd., p. 393. Vid. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 10.
[144] Ibíd., p. 394.



Junto a la *phrónesis*, la virtud de la consideración reflexiva, Aristóteles sitúa la comprensión (*synesis*), que es una modificación de la virtud del saber moral. En ella se trata de otro, por tanto, es una forma de juicio moral. Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro.

Sólo se alcanza una comprensión adecuada de la actuación de otro en la medida en que uno desee también lo justo, que uno se encuentre en una «*relación de comunidad* con el otro». Esto tiene su concreción en el fenómeno del consejo en problemas de conciencia. Tanto en el caso del consejo como en el de la deliberación se presupone una relación de comunidad, amistosa en un caso y ciudadana en general en el segundo. «El que pide consejo, igual que el que lo da, se sitúa bajo el presupuesto de que el otro está con él en una *relación amistosa*». Sólo tienen sentido los consejos amistosos. Por tanto, la persona comprensiva «no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él». Compartimos el deseo de lo justo y nos sentimos afectados por un sentimiento de pertenencia que nos vincula al otro.

Esto queda todavía más claro en los *otros dos tipos de reflexión moral* a que alude Aristóteles y que son funciones asociadas a la *phrónesis*: *buen juicio* y *compasión*. Los términos correspondientes en griego son *gnóme* y *syggnóme*; y en alemán: *Ensicht* y *Nachsicht*. En griego y alemán se ha conseguido un juego etimológico, que los traductores de *Verdad y método* dicen no haber encontrado en español. Pero podría hablarse, por ejemplo, de «empatía» y «simpatía». No obstante, si seguimos con la propuesta de los traductores, tiene buen juicio o es juicioso el que juzga recta y equitativamente, y está dispuesto a reconocer a otro en una situación concreta y por eso se inclina a la compasión o al perdón.

Aristóteles ilustra la peculiaridad del saber moral contraponiéndolo a la figura del *deinós*, que es aquel que tiene las condiciones y dotes naturales para el saber moral, que en todas partes es capaz de ver su ventaja y de ganar a cada situación sus posibilidades con habilidad, sabiendo encontrar en todo momento una salida. Es competente para todo. Pero ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, por tanto, desarrolla su poder sin trabas y sin orientación

hacia fines morales. Puede ser terrible, por cuanto utiliza sus capacidades para el mal.

Gadamer concluye su exposición de estos rasgos de la ética aristotélica mostrando que el análisis aristotélico es un *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*. La aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular, sino que el intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto transmitido sea algo general que pudiera emplearse para una aplicación particular. Por el contrario, lo que pretende el intérprete es comprender el asunto, lo que dice la tradición. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra: está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él.

Por eso, aunque Gadamer considera que el problema hermenéutico fundamental va a ser el de la aplicación, en realidad el fundamental es, a mi juicio, el de la *experiencia*, uno de cuyos ingredientes consiste en la aplicación. De ahí que, tras haber considerado el problema de la aplicación expuesto por Gadamer, pasemos a prestar una especial atención al carácter experiencial del saber hermenéutico.

Y por lo que se refiere a la aplicación como tal, hay que advertir de nuevo que Gadamer sólo ha considerado y expuesto un modelo ético de aplicación, el que descubrió en el saber práctico de Aristóteles, en la *phrónesis*, olvidando la aportación kantiana de la *Urteilskraft*, con su sentido de «ejercicio del juicio», que a su vez implica la imputación y al que ya nos hemos referido en la Parte I.

### 3.4.2. *Saber de experiencia desde la facticidad*

El fondo último del saber hermenéutico es, a mi juicio, su carácter experiencial desde la facticidad. Seguramente habrá quienes piensen que este fondo se expresa a través de la conciencia moral y otros insistirán en que lo radicamente moral tiene más de «ser» que de «conciencia». Pero yo considero que, desde la perspectiva de la facticidad radical (como vimos en su momento con ocasión de la



relación entre Ontología y Ética en el pensamiento heideggeriano), lo que tiene prioridad es una especie de «analítica de la experiencia», que vendría a ejercer funciones de filosofía primera en el contexto filosófico contemporáneo, por cuanto su enfoque desde la experiencia fáctica es capaz de aglutinar el ser y la conciencia.

Ahora bien, una vez situados en el ámbito de la experiencia, todavía hemos de preguntarnos qué aspecto de la experiencia tiene mayor importancia para comprender nuestro ser moral: ¿el momento imperativo de la *conciencia* moral o la fuerza fáctica de la *costumbre*? En el primero se resalta el valor de la *subjetividad* de la conciencia moral y en el segundo la *sustancialidad* del orden moral, que se objetiva en las instituciones sociales. Según Gadamer, la autonomía de la razón práctica, que nos capacita para elevarnos a lo incondicional, al deber frente a o más allá de las inclinaciones, constituye una condición limitadora de nuestra arbitrariedad, pero no determina la *totalidad de nuestro ser moral*.

*¿En qué consiste, entonces, la conciencia moral?* ¿Forma parte de la facticidad, es decir, del ser moral? Dicho de otro modo: ¿No equivale al problema de la existencia? Lo que le llamó la atención de modo especial a Gadamer fue que, al leer la frase «de la *phrónesis* no hay olvido», Heidegger exclamó: «eso es la conciencia moral». ¿Se trata de la noción de *conciencia moral*, que Gadamer incorpora en su propia concepción ética? A mi juicio, sólo si se tratara de la *facticidad* de la conciencia moral. Y, por otra parte, según comenta el propio Gadamer, recordando la expresión «voluntad de conciencia moral», esto sugiere «el punto decisivo desde el cual el propio Heidegger preparó más tarde en *Ser y tiempo* el nuevo lugar de la pregunta por el ser».

Heidegger sorprendió al relacionar la *phrónesis* con la conciencia moral, que nos llama a que volvamos a nosotros mismos. Aunque centrar la atención en la decisión para la vida de aquel cuyo ser está siempre en juego en conexión con la *phrónesis* era, más bien, leer a Aristóteles desde Kierkegaard[145]. En todo caso, una aclaración de esta problemática se ofrece en el curso sobre *Sophistes* de 1924-1925, en el que Heidegger se apropia de la *phrónesis* (la razón práctica o conciencia moral) en términos de la luz heracliteana que el ser humano se enciende en la oscuridad (frag. 26 de Heráclito). Pero

[145] J. Grondin, *Gadamer. Una biografía*, pp. 148-149.

Heidegger prosiguió su reflexión en clave ontológica, de modo que la *versión ética* es la que ha desarrollado el propio Gadamer.

Así pues, ¿en qué consiste la conciencia moral? En primer lugar, puede pensarse en una concepción estricta de la conciencia moral, que es la que parece funcionar en el modelo kantiano, en el cual la conciencia actúa como tal porque se ve confrontada con situaciones conflictivas, que Gadamer considera sólo *situaciones excepcionales*.

En segundo lugar, podríamos hablar también de una conciencia moral en sentido amplio, que consistiría en una especie de «vigilancia», pero dependería en último término de la sustancia del orden vital (el *êthos*) en que se encuentra ya siempre.

Se reproduce aquí, en la caracterización de la conciencia, la diferencia entre dos aspectos básicos de la experiencia moral: 1) el *facticismo* de Aristóteles: la *condicionalidad* moral en las situaciones normales, sostenidas por la costumbre, que conlleva los peligros de ambigüedad y conformismo; 2) el *formalismo* de Kant: la *incondicionalidad* moral sólo para las situaciones excepcionales.

Este sentido moral del formalismo kantiano, según Gadamer, sólo tiene vigor cuando se plantea una situación de excepción, en la que resalta el contraste entre el deber y la inclinación. Pero no cualquier situación es tal que pueda hacerse de ella un caso de conciencia moral. Kant habría convertido en regla lo que es sólo excepción.

Por otra parte, según Gadamer, la reflexión filosófico-moral que Kant aporta presupone ya el reconocimiento del deber moral. Podríamos decir que presupone la *experiencia moral* de algún orden ético, que podría considerarse como conciencia moral fáctica. Con lo cual, la conciencia moral tendría dos aspectos, que corresponden a las perspectivas aristotélica y kantiana, respectivamente: 1) el de la *facticidad* de la conciencia moral, caracterizada por la vivencia de la normalidad, en la que operan la costumbre y/o la vigilancia; y 2) el de la *reflexividad formal* de la conciencia moral, caracterizada por la vivencia de las situaciones excepcionales.

### 3.4.3. *Caracteres de la experiencia hermenéutica con relevancia ética*

A) *Facticidad*: Nos referimos al carácter nebuloso y opaco, lleno de las oscuridades de la vida. La hermenéutica se concentra



en algo incomprensible y por eso pregunta y quiere entender, porque lo que menos entendemos es el *factum* mismo del existir, en el que uno se encuentra sin haber sido consultado. Experienciamos la vida como llena de encubrimientos. Gadamer recurre a la expresión heideggeriana de que «la vida es brumosa», «se nubla constantemente a sí misma»[146], y también a la de Schelling «lo inmemorial (*Unvordenkliche*)»; incluso comenta que «el teólogo sabría decir de ello más cosas que yo». Es todo aquello que se va acumulando y constituye el caudal experiencial de la vida humana, que no siempre es fácil de desvelar, puesto que siempre queda en la oscuridad. «Y, no obstante —añade Gadamer—, se experimenta cómo ello se sustrae sin cesar y precisamente por eso está siempre ahí»[147].

Precisamente de esa *experiencia* es de lo que trata la hermenéutica de la facticidad: de lo que la vida misma da a entender. «La hermenéutica de la facticidad se halla ante el enigma de que el *Dasein* ("ser ahí") yecto al *Da* ("ahí") se interpreta a sí mismo, se proyecta constantemente a sí mismo con respecto a posibilidades, con respecto a lo que viene y le sale a uno al encuentro». Este espacio de experiencia hermenéutica que aquí se abre corresponde al modo de ser fáctico que también describe Aristóteles en su filosofía práctica y por eso cree encontrar en él una ayuda para proceder a una autointerpretación de la existencia humana.

El final de la reflexión sobre la facticidad nos conduce ya al reconocimiento de la *finitud* humana, la cual será aclarada todavía en otros aspectos mediante la historicidad. Tal vez por eso una de las virtualidades éticas de esta facticidad radique en el acontecer de una *interpelación* vital, de una llamada moral, con una peculiar objetividad y verdad prácticas (de carácter hermenéutico), que puede reorientar, trastocar —y transformar— la propia vida; por ejemplo, mediante la conversión.

No sería extraño que aquí estuviera resonando el eco de Bultmann, quien ve un llamamiento, una interpelación, en la inquietud y la problematicidad de la propia existencia que nos impele constantemente a tomar decisiones. Y no se puede negar que también

[146] Algo así como la «nubosidad variable» de Carmen Martín Gaite.

[147] «Hermenéutica y diferencia ontológica», *Antología*, 1989, pp. 350-351. Vid. Gabriel Amengual, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996 (especialmente en relación con la experiencia religiosa como experiencia de ocultamiento de Dios en tiempos de nihilismo).

aquí hay una peculiar objetividad. Como apostilla Grondin, aunque yo fuera el único que lo viera (que lo experienciara, diría por mi parte), puedo entender la necesidad en que alguien se encuentra, porque me está llegando (afectando) un llamamiento.

B) *Historicidad*: Básicamente nos referimos a la «conciencia de la historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*). Lo que indujo a Heidegger a dar un giro a su pensamiento, Gadamer intenta describirlo como una *experiencia* de nuestra autocomprensión, como la conciencia de la eficacia histórica, que tiene más de ser que de conciencia.

«Dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo». Pero esta historicidad de la existencia ligada a los prejuicios no implica que estemos cerrados y atrapados por los prejuicios, que nos veamos sometidos a un cierre existencial e histórico con respecto a toda posible innovación. Antes bien, «el huésped mejor recibido es justamente el que promete algo *nuevo*»[148].

No obstante, estas formulaciones chocan con otras en que Gadamer destaca que estamos inmersos en un fondo antiguo, el pasado y la tradición, que suele ser determinante de nuestras expectativas y de nuestra efectiva disposición a escuchar lo nuevo. En cuanto a su relevancia moral, la noción de «prejuicio» se relaciona a su vez con la de «autoridad», que —junto con la de tradición— fue rehabilitada en *Verdad y método*. Todos estos conceptos sólo pueden entenderse adecuadamente en el contexto de una teoría de la experiencia que dé cuenta de su carácter histórico, porque una de las novedades de esta noción hermenéutica de experiencia es que nos permite comprender mejor que no somos nosotros —sujetos— los que captamos, sino que en realidad «somos captados» y que precisamente «en virtud de lo que nos capta y posee, estamos abiertos a lo nuevo, a lo distinto, a lo verdadero», y habría que añadir, *desde una perspectiva ética*, a lo bueno y a lo mejor.

[148] «La universalidad del problema hermenéutico», en *Antología*, 1966, pp. 90 y 91.



Este enfoque vale asimismo para la ciencia y la técnica moderna, pues, según Gadamer, hay que tener en cuenta las consecuencias potencialmente destructivas de sus intervenciones modificadoras del mundo natural y social, en que vivimos. Nos enfrentamos así al problema moral de la responsabilidad de la ciencia.

A pesar de la reconocida importancia del concepto de la «conciencia de la historia efectual» o «eficacia histórica» para expresar la historicidad de la experiencia hermenéutica, no siempre se ha percibido su relevancia ética y, sin embargo, lo considero central en la versión ética del pensamiento gadameriano. Porque tal vez aquí encontremos la clave para entender algo así como la noción de una *realidad moral objetiva de carácter experiencial*. Más que de la institución de un principio, se trata del análisis de una *experiencia real*, de un *acontecer* que rebasa la conciencia subjetiva, porque lo que expresa es un proceso productivo, que configura efectivamente la realidad moral histórica, incluida la misma conciencia. A través de ese proceso se gesta la *substancialidad moral* y de ahí que también la moralidad sea «más ser que conciencia».

Hay varias formas de expresar el contenido de esta experiencia real histórica de la conciencia, también de la conciencia moral, a las que hemos aludido en otro contexto anterior: 1) se ha empleado el término *substancialidad* frente a subjetividad, que remite al contexto hegeliano; 2) asimismo Gadamer alude en ocasiones al término «inmemorial», que remite a Shelling; 3) pero también contamos con el término *êthos*, que remite directamente a la ética aristotélica.

El problema de una presunta realidad moral histórica consiste en ver si en el acontecer de las concreciones históricas de los prejuicios, de la tradición y de la autoridad cabe descubrir una función de *validez ética hermenéutica*. ¿No cabe pensar en una validez fáctica o en una facticidad válida? Habría facticidades que podrían considerarse no sólo vigentes, sino también válidas. Es por lo que parece decidirse Gadamer, cuando en vez de confiar en la «subjetividad» de la «autoconciencia», que puede ser un «espejo deformador», confía en un *orden del ser*, en la realidad y la experiencia históricas a las que pertenecemos. Porque también moralmente nos comprendemos en las *facticidades históricas* en las que vivimos, en las que está efectivamente situada nuestra razón moral y en cuyo orden de sentido participamos.

C) *Lingüisticidad* (*Sprachlichkeit*): lo que así denomina Gadamer consiste básicamente en la constitución lingüística de nuestro mundo de la vida. Vivimos en un mundo que ya siempre se ha interpretado a sí mismo y así es como se realiza la «experiencia humana del mundo». La comprensión va ligada al lenguaje, «vivimos en un lenguaje». Así es como debe entenderse la universalidad de la hermenéutica, «a partir de la infinitud lingüístico-poética y mundanizadora» del lenguaje. Como en el caso de los prejuicios, tampoco estamos encerrados ni condenados a un lenguaje concreto y particular, sino, al contrario, por la condición de la voluntad de decir (del querer decir) se «está abierto a una posibilidad expresiva inagotable» y a un «diálogo infinito»[149].

A la lingüisticidad se ha vinculado normalmente el *carácter dialógico* de la hermenéutica, y se comprende fácilmente que este aspecto conecte muy bien con elementos de una *ética hermenéutica*, basada en la experiencia de la comprensión, algunos de cuyos componentes son el *reconocimiento del otro* y el *saber escuchar*. El propio Gadamer lo confirma: «Como muestra la construcción de mi libro [*Verdad y método*], todo desemboca en el carácter fundamental de que la condición del habla es dialógica. Lo que me parece fundamental es la experiencia del otro»[150].

Por su parte, Grondin alude a una conferencia de Gadamer sobre la «filosofía del escuchar»[151], sobre cuya base la idea universal de la hermenéutica adquiere la forma de una «ética». El «escuchar» vendría a sintetizar la «ética de la hermenéutica», en la medida en que la virtud del saber escuchar es esencial para que pueda llevarse a cabo un auténtico diálogo y una búsqueda común de la verdad.

En otros momentos Gadamer aclara en qué consiste la lingüisticidad, de un modo que —a mi juicio— todavía profundiza más en su trasfondo experiencial. Y es que en la lingüisticidad se esconde también el *misterio del lenguaje*, porque es un misterio el surgir de la palabra comunicadora a partir de una «palabra interior», de la que ya hablaban los estoicos (¡pero todavía no Aristóteles!). ¿No tiene realmente algo de misteriosa esa palabra que no se pronuncia, pero sí se *experiencia*?

[149] «La universalidad del problema hermenéutico», en *Antología*, 1966, p. 97.
[150] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 208.
[151] Conferencia del 1 de febrero de 1996 (vid. nota 1, pp. 11-12 de *Antología*).



Para explicar este nivel profundo de la lingüisticidad, Gadamer prescinde del concepto de «capacidad lingüística» de Humboldt, porque quiere referirse a «un fundamento del hablar mismo», «algo común en todo posible paso hacia el lenguaje» y que «soporta todo hablar». Parece tratarse, a mi juicio, de una especie de *protolenguaje*. Y para ilustrarlo Gadamer recurre a la expresión *distensio animi* de San Agustín. Como una «cuerda tensa» que «antecede» a toda lengua hablada y que «suena en todas», pues se trata del «movimiento de sentido» (*Sinnbewegung*), que en todas partes reúne y convoca.

Refuerza estas reflexiones el comentario de Gadamer de que Heidegger rememorando a Max Kommerell dijo: «El lenguaje es el repicar del silencio» (*das Läuten der Stille*). Al oírlo alguien comentó: «esto constituye una nueva teoría de la razón». Efectivamente, a mi juicio, estos recuerdos y reflexiones confirman la tesis que vengo defendiendo de que la fórmula filosófica más adecuada que recoge todos estos impulsos a partir de la lingüisticidad hermenéutica es la de una nueva concepción de la razón como «razón experiencial».

### 3.4.4. *Libertad experiencial*

Que el pensar hermenéutico funciona más allá de cualquier frase lingüistizada queda también claro si reflexionamos sobre lo que Gadamer considera «el principio supremo de toda hermenéutica filosófica» y que formula como sigue: «nunca *podemos* decir completamente lo que en realidad hemos *querido* decir» o «desearíamos decir»[152].

¿Y, entonces, qué es lo que *queríamos*? Según Gadamer, «queríamos» que el otro «nos comprendiese». Quizá algo más: «*queríamos* reunirnos con el otro, obtener su aprobación...», «*queremos* encontrar un lenguaje común». Y a eso se llama «conversación». «El lenguaje es conversación».

Si repasamos las expresiones de Gadamer nos percataremos de que soslaya un fenómeno básico que es el querer, incluso mejor, el *poder querer* que está en el fondo de todo lenguaje y de toda la

[152] Gadamer, «Europa y la *oikoumene*», en *El giro hermenéutico*, 1993, pp. 227 ss. (la cursiva de esta cita y del párrafo siguiente es nuestra).

lingüisticidad hermenéutica. De ahí la reiteración de expresiones como «poder», «querer» y «desear». A mi juicio, hay un *resto experiencial* (volitivo, apetitivo, tendencial), que no se reduce, al final, a la mera conversación, sino que incorpora un «hacer caso de», un deseo de que «nos hagan caso», y que proviene del dinamismo experiencial que sostiene incluso al lenguaje a través de un poder querer sustentador del decir.

Esto se confirma una vez más en las propias reflexiones gadamerianas sobre cómo se forma el lenguaje en la conversación. No se configura en virtud de reglas, sino de la intrínseca «vida del lenguaje», más allá de prescripciones y repeticiones. Por eso, Gadamer comenta en este contexto con un claro sentido polémico: «me parece hasta jocoso que se diga que el hablar consiste en seguir reglas». Y añade algo que considero esencial para su propia posición y para la tesis que vengo manteniendo. Gadamer prefiere decir que se trata de «libertad», «de ir en contra de las reglas y de poner en práctica la libertad de la excepción». Considerar el hablar como un simple seguir reglas sería una concepción muy estrecha.

Y esta reflexión tiene, a mi juicio, una trascendencia ética extraordinaria. Porque con ella Gadamer saca la consecuencia de que a través de ese modo de entender el lenguaje como el sometimiento a reglas se distorsiona o se desenfoca la comprensión de lo que constituye el fondo de la vida humana. Por esa vía no se capta «sobre qué descansa la convivencia de los seres humanos», que aclara diciendo «que es participación del otro».

La cuestión a que nos conduce este modo de entender el lenguaje y la lingüisticidad es entonces: *¿sobre qué descansa la convivencia?* ¿Sobre *reglas* o sobre *participación*? La participación sería, por ejemplo, *koinonía*, en el sentido de Aristóteles.

Ahora bien, si la vida del lenguaje tampoco se rige por reglas, sino que en el fondo es *libertad*, esa libertad, irreductible a reglas, ¿ha de comprenderse como «participación» o todavía cabría entenderla más radicalmente como «creación» y «creatividad»?[153] Gadamer no aclara esta cuestión y, sin embargo, es muy relevante para la figura que deba adoptar una ética hermenéutica. De hecho, Gadamer alude a la «creatividad lingüística» en relación con la educación en lo importante (fantasía, sensibilidad, empatía, tacto, lo imponderable), es decir, para lo que no hay reglas.

[153] Vid. J. Conill, «La poetización *nietzscheana* del lenguaje y del pensamiento», en *Estudios Nietzsche*, 4, 2004, pp. 37-50.



Nos encontramos en el ámbito de una razón *experiencial* hermenéutica. Incluso si nos atenemos al ejemplo con que Gadamer quiere ilustrar su propia posición, queda patente que está en juego un saber experiencial vital. Me refiero a la distinción que propone para entender la peculiaridad del saber práctico, entre el «medir» y el «sentido de la medida». Con el primero podemos calcular y dominar, pero el «sentido de la medida» sólo se puede saber en la práctica concreta de la vida por la experiencia (en el experienciar propio de un saber vital).

### 3.4.5. *Carácter ecuménico y formativo de la experiencia*

No basta con partir del hecho de la ciencia, sino que la experiencia hermenéutica parte del «mundo de la vida»[154], de la experiencia en sentido radical y pleno, lo cual implica pensar de forma ecuménica en el sentido de la pluralidad vital-cultural, y no sólo a través de la vía única de las ciencias y las tecnologías, que es de hecho la forma por la que más se están propagando universalmente los productos culturales.

Las diferentes culturas y la variedad lingüística ofrecen nuevas vías de entendimiento, siempre que seamos capaces de abrirnos —como, por ejemplo, San Agustín— al misterio de la vida, al misterio del lenguaje, que se esconde en cada una de las formas culturales, si logramos experienciar la «palabra interior», que es lo que según Gadamer constituye el fondo último de la lingüisticidad y, por tanto, de toda forma cultural humana. La experiencia hermenéutica tiene también un carácter formativo personal e intercultural. Es posibilitante, dado que genera posibilidades vitales, y formadora, como muestra el modelo humanístico del saber que incorpora Gadamer en la configuración del saber hermenéutico y que tiene una relevancia moral de enorme importancia en la actualidad.

No olvidemos que tanto el concepto central de formación como los ingredientes del saber práctico humanístico (sentido común, ca-

[154] Vid. José María Gómez Heras, *El a priori del mundo de la vida*, Anthropos, Barcelona, 1989; *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

pacidad de juicio, gusto) tienen una reconocida significación moral. Este saber práctico tiene virtualidades formadoras muy aprovechables actualmente en las éticas aplicadas, por ejemplo, en la *formación de los profesionales* con sentido humanista, y no meramente tecnicista, tecnocrático y/o economicista[155].

### 3.4.6. *¿Incondicionalidad de la «buena voluntad»?*

Tal vez lo mejor de la cuasi-discusión entre Gadamer y Derrida consistió en haber puesto de manifiesto un aspecto de la experiencia hermenéutica, que tiene una relevancia ética de primer orden: el carácter incondicional de la «buena voluntad» también en la experiencia hermenéutica.

Según Derrida, esta concesión supone una recaída en la metafísica de la voluntad[156], pero para la hermenéutica gadameriana constituye otra forma de expresar la ineludible condición de la voluntad de entendimiento, sin la cual no tendría sentido la universalidad de la hermenéutica y su efectiva realización a través del diálogo, en definitiva, lo que defiende la ética dialógica en sentido gadameriano.

La buena voluntad y la cuestión del sentido son, al final, lo decisivo en la discusión entre la Hermenéutica y la Desconstrucción. Si no hay sentido tras las remisiones sin fin de los significantes, en un iterativo referir y diferir sin fin de los signos..., entonces se llega a una filosofía del puro signo[157], que desborda o, más bien, a mi juicio, reduce el enfoque hermenéutico, dado que semiotiza —desvitaliza— la experiencia, en cuya insondable pero sufriente (incluso trágica) realidad nos encontramos inmersos bajo el signo del destino, que incluso puede convertirse en otra modalidad —más vital y real— del «signo» (¡en la resignación!).

[155] A. Cortina y J. Conill (eds.), *Diez palabras clave en ética de las profesiones*, Verbo Divino, Estella, 2000; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, cap. VII; *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, 1998, cap. X; A. Hortal, *Ética general de las profesiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

[156] J. Derrida, «Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer», en P. Forget (comp.), *Text und Interpetation*, Fink-UTB, Múnich, 1984.

[157] Vid. J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Walter de Gruyter, Berlín, 1989 (trad. esp., Gredos, Madrid, 1998).



## 4. ALGUNAS DEFICIENCIAS EN LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

### 4.1. ¿CARÁCTER UNIVERSAL DE LA LINGÜISTICIDAD?

Gadamer defiende la lingüisticidad fundamental de la comprensión, a pesar de reconocer a la vez que básicamente se produce un «impacto directo del mundo» de algo que nos «reclama», en unas «condiciones reales», en los «recogimientos, enmudecimientos y silencios pre y supralingüísticos del impacto directo del mundo», es decir, del conjunto de condiciones reales (hambre, amor, trabajo, y poder), «que no son discurso ni lenguaje». ¿No se trasluce, entonces, en la tópica posición gadameriana una tendencia hacia el panlingüisticismo hermenéutico, a pesar de estar reconociendo, a la vez, a través de estas otras expresiones un trasfondo experiencial? De hecho, Vattimo propone una versión radical —«nihilista»— del enunciado de Gadamer «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»[158].

A mi juicio, sería más adecuado reconocer que lo que expresa la universalidad, en vez de la «lingüisticidad», es la «experiencialidad». Lo más radical de la razón hermenéutica, más que la lingüisticidad, es su carácter experiencial, uno de cuyos componentes es la experiencialidad lingüística, pero siempre reconociendo que la vida misma del lenguaje está en la experiencia viva de la existencia, que no tiene por qué ser necesariamente lingüística (ni lingüistizada ni lingüistizable, si es que estos términos tienen que seguir teniendo un sentido no reductible a experienciado y experienciable). Una más amplia concepción de la experiencia permitiría también enfrentarse mejor a algunas posiciones radicalmente críticas de la hermenéutica gadameriana, como es el caso del Racionalismo crítico de Hans Albert[159].

Una aplicación derivada de su concepción de la lingüisticidad es la que concierne a la concepción gadameriana del diálogo y del «escuchar» dialógico que busca en común la verdad. Esta concepción resulta en realidad excesivamente idealizada, porque para que tal diálogo y la actitud de escucha sean efectivos lo que hace falta,

[158] G. Vattimo, «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», *Éndoxa*, 20, 2005, pp. 45-62.

[159] J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, caps. 3 y 4; «Concepciones de la experiencia», *Diálogo filosófico*, 41, mayo/agosto, 1998, pp. 148-169.

a mi juicio, no es «saber escuchar», sino *querer* escuchar y poner las condiciones reales para practicar ese diálogo y esa búsqueda común de la verdad. La actitud de escucha es una posibilidad de la existencia, pero, ¿pertenece de hecho al orden de la facticidad (a la existencia humana fáctica) o, más bien, al de la idealidad (una aspiración, algo que se pretende conseguir)?

Esta línea de reflexión nos conduce a plantear una cuestión crucial para la posible ética hermenéutica: si el trasfondo desde el que se nutre es la *voluntad de comprensión* o la *voluntad de dominio*. En la hermenéutica gadameriana del diálogo encontramos reiteradas formulaciones de profundo calado ético, cuyo trasfondo es la «voluntad de comprensión»: 1) la hermenéutica reconoce que el otro puede tener razón[160]; 2) reconoce que nuestra voluntad de dominio «debe» detenerse ante el otro; 3) afirma que «no debemos utilizar sin más nuestros medios de poder»; 4) «debemos aprender a detenernos ante el otro en cuanto otro»; 5) «debemos experimentar lo otro y a los otros como otros respecto de nosotros mismos, de manera que obtengamos participación los unos en los otros»[161].

Desde esta voluntad de comprensión «se constituye algo común, en cuanto se procura comprender al otro de esa manera». ¿Cómo? Aprendiendo a «ver al otro en su posible razón» y a dudar de la razón propia, que es lo que se produce en toda auténtica conversación. Y, al parecer, sólo así cabe la esperanza[162].

En estas afirmaciones hay un uso continuado de una noción de «deber» y de una «voluntad de comprensión», generadora de una cierta comunidad, presuntamente capaz de frenar y controlar la voluntad de dominio. Pero, ¿de dónde emerge este deber? ¿Con qué legitimación o justificación funciona tal voluntad de comprensión como una especie de incondicionado práctico? ¿Por qué ha de ponerse freno y control al afán de poder, si las condiciones para su ejercicio son favorables? ¿Cabe alguna esperanza de que se produzca semejante cosa? ¿En virtud de qué?

Ante la alarma que le producía el «destino» de nuestra época, marcado por el carácter instrumental de la tecnología (*Gestell*), Gadamer declara la «incompetencia política de la filosofía»[163]. Sin embargo, no me parece ésta la mejor actitud filosófica, a no ser que se diga en sentido irónico —socrático— para indicar que la incompetencia es generalizada y que nadie por sí solo puede dar una solución. Pero creo que el peligro de arrogancia no viene hoy de la filosofía sino de otros campos, como el tecnológico y el económico, e incluso del político, y no sólo existe el peligro de la arrogancia, sino el de la inconsciencia y la explotación de las situaciones en provecho propio, y no en provecho de los ciudadanos.

No obstante, Gadamer tampoco quería resignarse al pesimismo, porque creía que «la vida vive de la esperanza», a pesar de las dificultades en la resolución de los problemas y de los inevitables sufrimientos. La esperanza vendría a ser una «ampliación de algún modo política» o «cosmo-política» de la hermenéutica del diálogo[164]. Ahora bien, tal como se intenta defender esta ampliación casi política de la hermenéutica de la esperanza supone un fuerte trasfondo ético, que —a mi juicio— habría que justificar filosóficamente como es debido, dado que además está formulado en términos de «deber».

En tal caso, ¿lo que al final proponen Gadamer y el propio Grondin en su interpretación sería realmente una especie de ética «imperativista»? ¿Tiene solución el problema únicamente por la vía del *êthos* o hace falta recurrir al momento ideal, contrafáctico, crítico-emancipador y utópico-liberador, que en otros momentos se rechaza?

La presunta hermenéutica de la esperanza (*versus* la de la fatalidad) podría constituir otro estilo de hermenéutica de la facticidad, relevante para la noción de la verdad y del progreso moral. Pero ciertamente es bastante ocasional y muy tardía esta referencia a la esperanza, a pesar de los laudables esfuerzos de Grondin por rescatarla. En ese sentido serían, a mi juicio, muy aprovechables para completar el pensamiento hermenéutico contemporáneo las aportaciones de la filosofía de Laín Entralgo[165].

[160] Vid. Agustín Domingo, *El arte de poder no tener razón*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

[161] Gadamer, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 33 ss.

[162] Vid. J. Grondin, «La esperanza de Gadamer», *Diálogo Filosófico*, 61, 2005, pp. 45-52.

[163] «Über die politische Inkompetenz der Philosophie», en *Sinn und Form*, 45/1, 1993, pp. 5-12.

[164] Vid. J. Grondin, *Gadamer. Una biografía*, pp. 434-435.

[165] Vid. P. Laín, *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984 (1.ª ed. en 1957); *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 1993; y J. Conill, «Pensar la vida desde la historia», en D. Gracia (ed.), *Ciencia y vida*, Fundación BBVA, Bilbao, 2003, pp. 107-133.

### 4.2. ¿«Ciudadanos de dos mundos»?

Según Gadamer, no se puede anular la conclusión kantiana de que «somos ciudadanos de dos mundos», que estamos situados no sólo en el lugar físico, sino también en el «lugar transcendental» de la libertad[166]. Parece como si la presunta «incompetencia política» de la filosofía impidiera una crítica de la sociedad, lo cual no haría juego con otra posible interpretación del pensamiento gadameriano que intenta resaltar la posible ampliación «cosmo-política» de la hermenéutica, como acabamos de ver.

Por una parte, lo que Gadamer resalta del primer impacto de Heidegger es su «protesta» contra «el allanamiento de todas las formas de vida individuales por la sociedad industrial que se iba uniformando en medida creciente y contra su política de información y formación de la opinión pública que lo manipulaba todo». Pero, por otra, parece no tener interés en resolver el tajante dualismo kantiano de los «ciudadanos de dos mundos», que resulta de la distinción entre el uso teórico de la razón, propio de las ciencias empíricas de la naturaleza y referido a lo fenoménico, y el uso práctico de la razón, referido a lo nouménico.

Sin embargo, la nueva hermenéutica crítica no puede dejar este asunto así aceptando sin más la división de la realidad en dos mundos, sino que ha de buscar algún camino para descubrir su unión o su raíz común; de lo contrario, el dualismo vital y social es la única solución. Si no queremos claudicar ante el planteamiento dualista de las dos culturas, la doble verdad y la doble moral, es preciso buscar la «unidad del alma» y la «unidad de la polis», por utilizar expresiones del propio Gadamer. Por tanto, no se puede renunciar al orden fundamental en una «fundamentación» ética o ética fundamental de carácter hermenéutico. En algunas ocasiones Gadamer, recurriendo a Platón y Aristóteles, confía en el «orden del ser» (en el *êthos*). ¿Cabe descubrir por esa vía una unidad entre los dos mundos de los que somos «ciudadanos»?

Un camino podría ser el intento de conectar el mundo de la *condicionalidad* física y social con el de *lo incondicionado*. Ciertamente, la distinción entre el mundo de la condicionalidad y el

[166] Gadamer, «Ciudadano de dos mundos», 1985, en *El giro hermenéutico*, p. 182.



de la incondicionalidad en la ética es una cuestión fundamental para Gadamer, y defiende que son compatibles: «El reconocimiento de la condicionalidad humana (en el juicio indulgente) se compagina perfectamente con la sublime incondicionalidad de la ley moral». Pero luego no muestra ni el porqué ni el cómo, simplemente deja yuxtapuestos los dos aspectos. ¿Es ésta la única solución, la de yuxtaponer dos mundos, dos culturas y, en ética, dos lados de la moralidad sin ninguna relación ni vínculo entre sí? A esta cuestión no responde Gadamer de modo convincente, pero la prosecución del pensamiento hermenéutico sí debe intentar responder.

En este sentido, sería oportuno profundizar en las duras críticas —y alternativas— que proceden de posiciones como el Racionalismo crítico, en la medida en que son representativas de otro modo de entender la condicionalidad física y social, y también sería provechoso recurrir a otras variantes del pensamiento hermenéutico contemporáneo, como veremos en la última parte.

Un modo concreto y muy actual de proseguir el enfoque hermenéutico, no desarrollado explícitamente por Gadamer, consistiría en aprovechar el enfoque hermenéutico en las éticas aplicadas, que constituyen también un «saber práctico». Por mi parte, he intentado mostrar el carácter hermenéutico y dialógico de tal forma de saber vital y profesional[167], algunos de cuyos ingredientes, a título de ejemplo, son la experiencia, la aplicación, el diálogo, la escucha, la mediación entre condicionalidad e incondicionalidad en la práctica concreta, el ejercicio de la capacidad de juzgar, la deliberación, la elección y la decisión.

### 4.3. ¿Limitación de la universalidad hermenéutica? (Debate entre la hermenéutica de Gadamer y la ética del discurso de Habermas y Apel)

Aunque la crítica de la ideología, en los términos en que se practicó en un primer momento, haya dejado paso en la filosofía de

[167] J. Conill, «El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas», en A. Cortina y D. García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 121-142.

Habermas a una «teoría de la acción comunicativa» y a una «pragmática universal», no ha desaparecido en el modelo de las ciencias reconstructivas todo sentido crítico-emancipador o utópico-liberador. La clave del acercamiento entre Habermas y Gadamer no consistiría entonces en haber prescindido de la orientación emancipadora y utópica, como señala Grondin, sino en una mayor consideración de la experiencia vital, de la amplitud de la experiencia, y en ese sentido, hay que seguir hermeneutizando la teoría de la acción comunicativa y también la ética del discurso.

Por otra parte, la utopía emancipadora no ha sido reemplazada totalmente por la ética del discurso, sino que permanece un sentido utópico de la razón, aunque no utopista. La opción por un modelo hermenéutico del entendimiento en la ética discursiva no prescinde del momento *ideal*, *contrafáctico*, del momento de lo *incondicionado*, cuyas virtualidades utópico-liberadoras contribuyen a configurar una nueva hermenéutica crítica; y no sólo en virtud de la *experiencia*, sino también de la *razón discursivo-reflexiva*, aunque cada vez más ampliada experiencialmente. Por tanto, ni el carácter *reconstructivo* de la teoría de la acción comunicativa, ni el *reflexivo* de la ética discursiva están reñidos con el sentido *utópico-liberador*. Mucho menos, en una renovada ética discursiva, en su versión cálida, de carácter *discursivo-experiencial*.

Lo importante en este debate no es qué punto de vista es «más» crítico, lo cual sería estéril, sino precisar en qué consiste el ejercicio de la crítica y en qué se basa. Y, en ese sentido, la razón experiencial integra las aportaciones críticas de la experiencia en la razón y de la razón en la experiencia, porque en el fondo se descubre que existe una unidad originaria entre esos dos momentos. La mejor expresión es una «hermenéutica crítica», cuya noción de «crítica» no prescinde de ninguno de sus componentes posibles, sea en forma más experiencial o más formal. Por ejemplo, ¿no es la libertad una exigencia racional tanto experiencial como formal? Además por esta vía se posibilita una ineludible noción de «progreso moral», que si bien no ha de consistir en trasladar el concepto de progreso, propio de la investigación científica, al todo de la vida (y en eso tiene razón Gadamer), esto no impide que pueda descubrirse otra noción más adecuada para entender específicamente el progreso moral.



En la crítica de Habermas a Gadamer se encuentran otros aspectos, que considero todavía de especial relevancia para la reconfiguración de una ética hermenéutica[168].

1) El modo de entender la hermenéutica que desde el principio destaca Habermas: la hermenéutica se refiere a una «capacidad» de captar y entender (o hacer entender) el sentido comunicable, la capacidad que tiene cada sujeto de competencia comunicativa. Pero, a su juicio, la hermenéutica filosófica no se reduce a esa capacidad «natural», sino que es una «crítica», cuya reflexión hermenéutica ha de comenzar a partir de la experiencia comunicativa.

Ahora bien, aquí Habermas introduce una distinción entre la «autorreflexión» que realiza la hermenéutica sobre las experiencias fundamentales de los hablantes competentes, que implícitamente presuponen una competencia lingüística, y la «reconstrucción» racional de un sistema de reglas lingüístico que sirve para explicar la competencia lingüística. Ésta sería la solución de una «teoría de la competencia comunicativa».

2) La reflexión sobre las raíces del pensamiento operativo, independientes del lenguaje, a partir de la teoría gnoseológica genética de Piaget. Según Habermas, hay indicios de que el lenguaje «se posa» sobre categorías (como espacio, tiempo, causalidad y substancia) y reglas de conexión lógica de los símbolos, que tienen un fundamento *pre*lingüístico.

El lenguaje se presentaría sólo en condiciones de inteligencia operativa, sin sus elementos dialógico-constituyentes, y separado de la comunicación. Habermas indica en nota que Lorenzen está de acuerdo con esta fundamentación operativa de la lógica, independiente del lenguaje[169]. También habría que remitir en este punto al Racionalismo crítico y su defensa de la posición de Karl Bühler.

Lo relevante de esta consideración habermasiana es su contribución a pensar un límite de la presunta universalidad de la hermenéutica en los términos gadamerianos. Pues, «si es cierto que la inteligencia operativa puede fundarse en esquemas cognitivos pre-

[168] J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», pp. 73-103.

[169] Vid. nota 13, p. 81, aludiendo a sus escritos *Normative Logic and Ethics*, 1969, y «Die Hintergehbarkeit der Sprache», 1967.

lingüísticos y por eso el lenguaje puede tomarse instrumentalmente al servicio, entonces la pretensión de universalidad de la hermenéutica encuentra un límite en los sistemas lingüísticos de la ciencia y las teorías de la elección racional». Por consiguiente, según Habermas, las condiciones del comprender no serían a la vez las condiciones de la comunicación lingüística corriente.

Por una parte, esto lleva a preguntar si se puede seguir defendiendo la tesis hermenéutica fundamental de Gadamer, según la cual, «no podemos transcender el diálogo que somos». Y, por otra, a plantear la posibilidad de conectar este límite de la hermenéutica con los planteamientos filosóficos de la tradición española (Ortega, Zubiri, Laín), donde puede encontrarse un puente entre la razón hermenéutica y la científica, una vía de conexión armónica entre el conocimiento filosófico y el científico.

3) La crítica de la «autocomprensión ontológica de la hermenéutica», que Gadamer explicita y defiende en conexión con Heidegger. Habermas critica la falsa autocomprensión ontológica de la hermenéutica, lo que parece implicar la propuesta por su parte de otra versión diferente de la hermenéutica, que sería una cierta hermenéutica crítica.

Según Gadamer, no podemos transcender la conversación que somos, de donde infiere la primacía de la transmisión lingüística sobre la posible crítica. Pero, según Habermas, citando a Wellmer, «la Ilustración sabía lo que la hermenéutica olvida: que la "conversación" que somos según Gadamer también es una relación de violencia, y no precisamente una conversación [...]. La pretensión universal del enfoque hermenéutico sólo (se puede) mantener, si se parte de que el contexto de la transmisión como el lugar de la posible verdad y del fáctico estar de acuerdo es a la vez el lugar de la fáctica falsedad y de la continua violencia»[170]. Por consiguiente, puede afirmarse que «la teoría crítica pretende ser una *prolongación* de la reflexión hermenéutica», una ampliación que permite una comprensión hermenéutico-crítica del sentido.

Según Habermas, la experiencia muestra que en la relación de transmisión no sólo se impone la objetividad del lenguaje, sino la

[170] A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1969, pp. 48 ss. (trad. esp. pp. 51, 52 y 55).



represión de una relación de violencia, que deforma la intersubjetividad de la comprensión como tal y distorsiona la comunicación. Por eso, todo consenso está bajo la sospecha de estar forzado pseudocomunicativamente.

Una hermenéutica crítica incluye el saber metahermenéutico sobre las condiciones de posibilidad de la comunicación distorsionada. Vincula el comprender con el principio del habla racional, según el cual sólo estaría garantizada la verdad a través *del* consenso, que hubiera sido alcanzado en las condiciones ideales de una comunicación ilimitada y sin dominación.

Según Habermas, Apel tiene razón cuando afirma que el comprender hermenéutico sirve para cerciorarse críticamente de la verdad sólo en la medida en que se somete al principio regulativo: proporcionar la comprensión universal en el marco de una comunidad ilimitada de interpretación[171]. Si el comprender el sentido no debe quedar indiferente frente a la idea de la verdad, tenemos que anticipar con el concepto de una verdad que se mide por el acuerdo idealizado, logrado en una comunicación ilimitada y libre de dominación, a la vez la estructura de una convivencia en comunicación sin coacción. La verdad es la peculiar coacción a un reconocimiento universal sin coacción; pero este reconocimiento «está ligado a una situación ideal de habla, y esto significa a una forma de vida, en la que es posible la comprensión universal sin coacción».

De ahí que la ampliación hermenéutica que permite una comprensión crítica del sentido tenga que exigir la anticipación formal de la vida correcta, tal como lo expresó Mead: «El discurso universal es el ideal formal de comunicación[172]. Si pudiera llevarse a cabo la comunicación perfectamente, entonces existiría el tipo de democracia al que me he referido, en que cada individuo llevaría en sí la reacción que sabe que provoca en la comunidad. Eso es lo que hace de la comunicación, en el sentido significante, el proceso organizador en la comunidad»[173].

[171] Apel, «¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?», en *La transformación de la filosofía*, II, Taurus, Madrid, pp. 169 ss.

[172] Comunicación gracias a «símbolos significantes»: «que el gesto que afecta a otros afecte al individuo de igual modo»; pues el desarrollo de la comunicación es «un proceso de poner la propia persona en el lugar de la actitud de la otra persona, de comunicarse por medio de símbolos significantes» (Mead, *Mind, Self, Society*, trad. esp. Paidós, Buenos Aires, 1972, 3.ª ed., p. 336).

[173] Ibíd., p. 327 (trad. esp. pp. 336 y 337).

Por su parte, según Habermas, «la idea de la verdad, que se mide en un verdadero consenso, implica la [idea] de la vida verdadera». Y añade que se puede decir también que «incluye la idea de la madurez». «Sólo la anticipación formal de la conversación idealizada, en tanto que una forma de vida a realizar en el futuro, garantiza el acuerdo contrafáctico sostenedor último, que nos vincula en el proceso y con el que se puede criticar como falsa conciencia todo acuerdo fáctico, cuando sea falso»[174].

Por tanto, aquí Habermas aprovecha su crítica a la hermenéutica en la versión gadameriana para dejar claro al menos varios puntos: 1) Su desvinculación de la versión ontológica de la hermenéutica de Gadamer, inspirada en Heidegger. 2) El carácter crítico de su hermenéutica, que se manifiesta en aspectos como los siguientes: *a*) la dimensión de falsedad y violencia que esconde el proceso de transmisión lingüística; *b*) la diferencia entre sentido y verdad; *c*) la vinculación de la idea de verdad con la idea de una forma de vida, es decir, con la anticipación de una forma de vida; *d*) la anticipación contrafáctica de una conversación idealizada como acuerdo contrafáctico y crítico. Anticipación contrafáctica que serviría para sustentar cierta noción de «progreso moral».

4) Habermas cree que hay que fundamentar el principio regulativo del comprender, si es que la anticipación de la posible verdad y de la vida correcta es constitutiva de toda comprensión lingüística no monológica. Pero no podemos recurrir sólo a la experiencia para alegar que nosotros en todo comprender tenemos que hacer aquella anticipación formal, sino que es preciso desarrollar el saber implícito hasta una teoría que permita, desde la lógica del lenguaje corriente, derivar el principio del habla racional como lo necearia-mente regulativo de todo habla efectivo.

5) Habermas critica la rehabilitación gadameriana del *prejuicio* y que no se contraponga de modo suficiente *autoridad y razón*. A lo largo del debate Habermas quiere dejar claros dos puntos: *a*) En todo caso, el argumento de Gadamer a favor de la vinculación entre autoridad y razón presupone que el reconocimiento legitimador y el acuerdo fundamentador de la autoridad se ponen en juego

[174] J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», p. 100.



sin violencia; sin embargo, la experiencia de la comunicación sistemáticamente distorsionada refuta este presupuesto. *b*) Que Gadamer denomina «autoridad», con Max Weber, a una violencia legitimada (mediante la apariencia de no violencia de un acuerdo pseudocomunicativo). Por eso se necesita, en principio, la reserva de una comprensión universal y libre de dominación, para distinguir el «reconocimiento dogmático» del «verdadero consenso». Porque «la razón en el sentido del principio del habla racional es la roca en la que se han estrellado hasta ahora las autoridades fácticas»[175].

[175] Ibíd., p. 101. Vid. A. Cortina, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas», *Estudios filosóficos*, 95, 1985, pp. 83-114; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.

III

# ÉTICA HERMENÉUTICA CRÍTICA

Esta tercera parte del libro se propone superar las dificultades con que se encuentra el proyecto de una ética hermenéutica que quiera ser verdaderamente «crítica».

En primer lugar, intentando combinar las éticas de Aristóteles y de Kant a partir del propio contexto hermenéutico gadameriano; en concreto, articulando las *facticidades* de la experiencia vital e histórica y la *reflexión crítica*, a partir especialmente de la hermenéutica de Apel y Habermas, que tan fecundos resultados ha dado en las diversas versiones de la ética discursiva[1].

En segundo lugar, exponiendo otras iniciativas que se proponen incorporar el sentido crítico desde el propio ámbito hermenéutico, como las de Paul Ricoeur, Charles Taylor y Gianni Vattimo. Pero también afrontando la crítica radical a la «hermenéutica pura» por parte del «Racionalismo crítico», en especial de Hans Albert, y respondiendo a su demanda de apertura al pensamiento científico.

La hermenéutica crítica no es sólo una exigencia filosófica, la necesaria articulación de *facticidad y crítica*, sino que está siendo reclamada por el carácter interdisciplinar de las éticas aplicadas en sus más diversos ámbitos vitales, y supone un verdadero potencial para revisar el actual estatuto de las ciencias sociales e históricas, entre las que cuenta, por ejemplo, el proyecto de una nueva «Economía hermenéutica», más consciente de su carácter social, vital e histórico.

[1] J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990; A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992; Ricardo Maliandi, *Volver a la razón*, Biblos, Buenos Aires, 1997; J. M. Gómez Heras, *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; V. Martínez Guzmán, *Filosofía para hacer las paces*, Icaria, Barcelona, 2001; J. C. Siurana, *Una brújula para la vida moral*, Comares, Granada, 2003.

## 1. CÓMO COMPAGINAR LAS ÉTICAS DE ARISTÓTELES Y KANT

Más allá incluso del intento de relacionar una ética con el pensamiento de Heidegger, Gadamer creyó necesario esclarecer la conexión entre la fundamentación kantiana de la ley moral y la ética aristotélica: en qué medida el «*lógon didónai*, es decir, la herencia socrática de Aristóteles, indica [...] en la misma dirección que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*»[2]. No es de extrañar, pues, que para lograr una hermenéutica crítica encontremos ya en Gadamer una doble vía: 1) la vinculación aristotélica entre *phrónesis* y *êthos*, y 2) la combinación kantiana del *formalismo* con su noción de la «*dialéctica natural*», en la reflexión de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Pero, ¿pueden combinarse ambas perspectivas hasta lograr una síntesis? La propuesta de tal síntesis es en principio paradójica[3], al menos por dos razones: 1) la ética de Aristóteles está basada en la noción de *phrónesis*, una *razón práctica* que está *condicionada* por un *êthos* (costumbres, hábitos, leyes); 2) la ética de Kant está basada en una idea de *razón práctica pura*, que es *a priori* e incondicionada. ¿Cómo pueden reconciliarse la *condicionalidad* y la *incondicionalidad* de la razón práctica?

Según Gadamer, el conflicto entre condicionalidad e incondicionalidad se da dentro de la razón práctica misma. A mi juicio, sin embargo, podríamos lograr una cierta combinación reconociendo que la autonomía está siempre condicionada y que a la incondicionalidad sólo puede abrirse la razón desde la condicionalidad.

«La *autonomía* de la razón moral tiene ciertamente el carácter de la *autodeterminación* inteligible. Pero esto no excluye la *condicionalidad* empírica de todas las acciones y decisiones humanas [...] El reconocimiento de la *condicionalidad humana* [...] es compatible con la sublime *incondicionalidad* de la ley moral»[4].

Según la interpretación de Kelly, el conflicto se produce entre las *leyes* que la razón práctica se da a sí misma y el *contexto* de

[2] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, pp. 207 y 208.

[3] Para lo que sigue vid. Michael Kelly, «Gadamer and philosophical ethics», *Man and World*, 21, 1988, pp. 327-346.

[4] H.-G. Gadamer, *Antología*, p. 124.



deliberación y acción en el que nacen y al que se aplican. Las leyes son incondicionadas en la medida en que son expresión de la *autodeterminación de la razón práctica*, pero la deliberación y la acción son condicionadas por las restricciones que están incorporadas en el *êthos de la razón práctica*. No es posible que la razón práctica humana sea completamente pura, ni que la voluntad humana pueda ser completamente pura, ya que, según Kant, nuestra voluntad es finita y por eso necesitamos imperativos, a diferencia de una voluntad santa.

Además, si las leyes universales de la razón práctica estuvieran basadas sólo en una razón pura, serían inútiles, porque carecerían de *contenido*. En la medida en que esas leyes han de tener contenido y ser *aplicadas* a la deliberación moral y a la acción (ambas condicionadas), no pueden ser completamente puras. En consecuencia, la razón práctica no puede tener contenido y seguir siendo pura y, si sigue siendo pura, no tiene contenido.

Pero es que *no se necesita una razón práctica completamente pura*, porque la ley moral universal puede alcanzarse, si no por medio de una razón práctica empírica[5], sí a partir de una razón práctica hermenéutica. La *Crítica de la Razón Práctica* tiene «la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, de un modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad»[6]. Pero no habría ningún inconveniente en que una razón práctica condicionada pudiera articular una ley que tenga una forma universal, porque la *condicionalidad de la razón práctica* afecta sólo al *contenido* y a la *aplicación* de sus leyes.

«Condicionado» e «incondicionado» no entrarían en conflicto, porque no se aplican a la razón práctica en el mismo sentido. El carácter «condicionado» se aplica a la situacionalidad de la deliberación y la acción; y el carácter incondicionado a las leyes establecidas por la razón práctica. Por tanto, el conflicto está dentro de la razón práctica, entre sus leyes *incondicionadas* y la *aplicación* de esas leyes a la deliberación y acción (condicionadas).

Esta *aplicación* la realiza el *juicio ético*, el mediador entre leyes éticas y deliberación y acción, entre incondicionalidad y condicio-

[5] Como sugiere Michael Kelly, «Gadamer and philosophical ethics», *Man and World*, 21, 1988, pp. 327-346.

[6] Kant, *Crítica de la razón práctica* (*KpV*, 16; trad. Sígueme, p. 30).

nalidad. La importancia del juicio moral es una de las razones de la revitalización de la ética aristotélica, pero habría que decir que también de la *Crítica del Juicio* de Kant. Lo cual sería otro posible aspecto de la complementariedad entre Aristóteles y Kant, que por cierto Kelly no señala, tal vez por su excesiva dependencia de la recortada interpretación de Gadamer.

Este conflicto entre incondicionalidad y condicionalidad es a su vez expresión del conflicto en Kant entre *libertad* y *naturaleza*. Un asunto que puede empezar a aclararse reparando en lo que Kant denomina «*dialéctica natural en la razón práctica*, es decir, la tendencia a acomodar las leyes del deber a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones»[7], a la que Gadamer se refiere como «dialéctica de la excepción»; aunque habría que considerar si es tan excepcional en la vida humana contemporánea, y por tanto, si no adquiere una mayor relevancia para una ética hermenéutica *crítica*. En cualquier caso, se trata de una dialéctica que *no puede eliminarse* completamente, porque toda reflexión ética está siempre condicionada por nuestros deseos e inclinaciones.

Kant intenta resolver esta «dialéctica natural» en la razón práctica, expresada a través del conflicto entre *deber* e inclinación en la *Fundamentación*, y entre virtud y felicidad en la *Crítica de la razón práctica*, estableciendo una ordenación, una jerarquía entre sus dos lados, pero sin eliminar ninguno de ellos, sino haciéndolos compatibles, a pesar de la inevitable y persistente «dialéctica natural» en la razón práctica.

Por tanto, según Gadamer, aunque la idea de la pureza de la razón práctica representa «la incondicionalidad de nuestro deber frente a las protestas de nuestras inclinaciones», «no determina la totalidad de nuestro ser moral». La persistente presencia de esta *dialéctica natural* como rasgo *estructural de la reflexión ética* establece un *vínculo* más claro entre la *ética aristotélica y la kantiana*; porque la «dialéctica natural» es similar a la dialéctica entre *phrónesis* y *êthos*.

En ambos casos, la dialéctica se da dentro de la razón práctica como una dialéctica entre nuestra conciencia moral ordinaria (basada en nuestro *êthos*) y nuestra razón práctico-filosófica (con apertura *crítica*). A esta dialéctica es a la que Gadamer en otro momento se refirió como una mezcla de «sustancia de vida ética» y «conciencia vigilante» (la vigilancia de la conciencia moral)[8]. Aristóteles representaría la sustancia de la vida ética y Kant la vigilancia de la conciencia moral.

[7] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 36.



Esta propuesta de compaginar la ética aristotélica y la kantiana es la que abre, ya desde Gadamer, un camino hacia una ética hermenéutica crítica, porque la razón práctica no necesita ser pura para ser crítica. *La razón práctica puede ser crítica*, a pesar de la inevitable persistencia de la dialéctica natural en la razón práctica misma, por tanto, *sin ser completamente pura*. Es posible una *razón crítica*, aun siendo *impura*, por tanto, tampoco hará falta ser restrictivamente formal y procedimental, para posibilitar la reflexión crítica en el ámbito moral.

## 2. ARTICULAR FACTICIDADES Y REFLEXIÓN CRÍTICA EN LA RAZÓN PRÁCTICA

En varias ocasiones intenta Gadamer lograr esta combinación, estableciendo primero una comparación entre la ética de Platón y la de Kant, para acabar defendiendo una vinculación entre las éticas de Aristóteles y Kant. La semejanza fundamental entre Platón y Kant consiste en que ambos trataron de proporcionar a la reflexión ética una base autónoma desde la que hacer frente a las seducciones del poder y del placer. Lo común a Platón y Kant es que ambos defienden la autonomía de la reflexión ética frente a lo «socialmente aceptable».

Esta defensa compartida de la autonomía de la reflexión ética implica un proceso de corrección en el contexto de la dialéctica natural en la razón práctica. Porque la tarea de la filosofía consiste en analizar y perfeccionar los principios éticos ya *incorporados en las prácticas éticas*. Pero, a mi juicio, habría que añadir que la *fundamentación* también pertenece a la *función crítica* que ejerce la razón en una ética hermenéutica crítica.

La razón práctica surge de —y se ejerce en— un *êthos*, pero puede adquirir un grado de autonomía porque la razón crítica mis-

[8] H.-G. Gadamer, *Antología*, pp. 129 y 123. Vid. Norbert Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994.

ma es parte de este *êthos*. Desde Kant, este «hecho» se ha convertido en parte del legado de la Ilustración: el «hecho de la razón». Es decir, que la racionalidad crítica y la libertad son lo que hace posible la moralidad. Así, aunque el *êthos* restrinja la libertad, no la elimina; el *êthos* contiene también la posibilidad de la libertad. La libertad es inseparable del *êthos*: ahí está la facticidad histórica de la libertad, como demuestra el hecho hermenéutico de los *disidentes* en todas las culturas.

La combinación entre Aristóteles y Kant también puede detectarse, según Gadamer, en la herencia común que recoge la filosofía práctica, sobre todo, en el carácter dialógico de la razón y la experiencia del otro: «En *Verdad y método*, el análisis de la experiencia estética sólo tiene una función introductoria para mí. Como muestra la construcción de mi libro, todo desemboca en el carácter fundamental de que la condición del habla es dialógica. Lo que me parece fundamental es la experiencia del otro [...]. Esto incluye que la herencia de la filosofía práctica queda asimilada en ella, lo que no sólo se refiere a Aristóteles, sino también a Kant»[9].

## 2.1. Dificultades del procedimentalismo ético

¿Es aceptable el procedimentalismo como única vía para defender la reflexión ética crítica?[10] En este debate ético, Kelly se refiere exclusivamente a Gadamer y Habermas, pero hay que tener en cuenta también a Apel[11].

El problema que surge entre estos autores, que comparten una concepción dialógica de la ética, es cómo acceder a una instancia crítica. Apel y Habermas insisten en la necesidad de una ética procedimental que pueda proporcionar criterios para justificar las normas éticas. Pero una perspectiva hermenéutica como la gadameriana niega la posibilidad de una teoría puramente procedimental. La

[9] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 208.

[10] Para lo que sigue, vid. Michael Kelly, «The Gadamer/Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics», in D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, MIT, Cambridge, Londres, 1990, pp. 139-159.

[11] Vid. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, México, 1990; Adela Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; José M.ª G. Gómez-Heras, *Ética y hermeneutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; Juan Carlos Siurana, *Una brújula para la vida moral*, Comares, Granada, 2003.



cuestión en la que se cifra el debate es la *posibilidad de una reflexión ética crítica en un marco dialógico*. Y lo que buscamos es una teoría ética hermenéutica, que sea capaz de integrar el sentido crítico de una concepción procedimental, sin que quede anulada la experiencia hermenéutica.

De entre los conceptos hermenéuticos básicos aplicables a la ética, Kelly considera que el principal es el de «solidaridad». Un concepto que también emplea Rorty en su hermenéutica neopragmatista y contextualista, lo que ya da idea de su ambigüedad y de los peligros de confusión e inconsistencia que conlleva[12]. Para aclarar la noción de solidaridad Kelly recurre al concepto gadameriano de *Sache* (asunto) en el diálogo. La meta de un diálogo consiste en llegar a un entendimiento entre los participantes *con respecto al* asunto del diálogo. Es este asunto, no los participantes o sus puntos de vista, el que determina la estructura y meta del diálogo. La solidaridad tendría un papel semejante en relación a la reflexión ética, porque ésta «presupone que estamos ya conformados por ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social».

Aunque Gadamer añade a continuación: «Esto no significa en modo alguno que tales esquemas normativos sean inmutables y no se puedan criticar. La vida social consiste en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes. Pero sería una ilusión el intento de derivar las ideas normativas en abstracto y darles validez con el pretexto de su rectitud científica»[13].

La *reflexión ética* presupone normas substantivas concretas y constituye *una de las prácticas de la vida ética*; es la práctica de la crítica de la «solidaridad» vigente. Tal crítica suele comenzar cuando surgen conflictos que obligan a reflexionar y a elegir. Con la reflexión se abre un «proceso de transformación de lo que ha sido previamente considerado válido». La práctica de la reflexión ética crítica llegará así a formar parte también de la tradición ética.

Sin embargo, a mi juicio, la noción fundamental para explicar cómo es posible la *crítica ética* como parte de la tradición ética sigue siendo la noción hermenéutica de *experiencia*. Pues se trata de

[12] Vid. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, pp. 31 ss.; Adela Cortina, *Ética sin moral*, pp. 102 ss.

[13] *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 307.

una crítica ética desde la razón experiencial. Veamos de qué experiencia se trata.

Según Gadamer, la verdadera experiencia es *negativa*. Aplicado a la ética, esto significa que una genuina experiencia ética es la que despierta dudas en nosotros sobre alguna norma ética que teníamos como válida en la vida práctica. Otro rasgo de la experiencia en su *apertura*. Nuevas experiencias pueden abrir el horizonte a una solidaridad más amplia. Aun cuando resuene aquí un sentido semejante al rortyano de la solidaridad, en principio esta apertura es la que evita que la solidaridad ética se vuelva estática y dogmática, es decir, inmune a la crítica.

Así pues, la negatividad y la apertura, que son momentos constitutivos de la experiencia —también de la experiencia ética— son los que hacen posible que la crítica se desarrolle desde dentro de las tradiciones éticas, desde el propio dinamismo de la experiencia hermenéutica. Esto significa que la reflexión crítica no necesita una teoría procedimental que sea neutral con respecto a toda tradición ética particular para criticar esa tradición; porque la reflexión ética es ya una parte de la tradición ética, dado que puede formar parte del proceso de la experiencia ética misma.

Pero la reflexión ética no sólo no necesita una teoría puramente procedimental, sino que, según Kelly, tampoco puede haberla; pues, en tanto que forma parte de la tradición, está históricamente condicionada. Esto significa que las normas constitutivas de la reflexión ética son ellas mismas históricas. Por ejemplo, el concepto de racionalidad es una concepción moderna —ilustrada— de la racionalidad. Por consiguiente, es imposible que la práctica crítica de la reflexión ética esté basada en una teoría estrictamente procedimental, dado que siendo inmanente a la vida ética no puede estar fundamentada en una teoría procedimental presuntamente neutral con respecto a la condicionalidad histórica que predetermina la vida ética.

En este punto, Kelly se pregunta cómo es posible que la reflexión ética sea crítica, si las normas que determinan la reflexión ética están también condicionadas históricamente. ¿Quiere decir que el presupuesto de la condicionalidad impide toda posibilidad de una reflexión ética crítica?

Para responder, Kelly ofrece una interpretación de la teoría ética de Kant, en la que cree desvelar las implicaciones hermenéuticas de



la reflexión ética, al poner de manifiesto que Kant tiene que presuponer las *máximas* que han de ser puestas a prueba por el imperativo categórico. A mi juicio, el ejemplo kantiano revela que la reflexión ética crítica exige una dimensión hermenéutica y, a su vez, que la hermenéutica exige reflexión crítica; al final, convergen las dos exigencias: la hermenéutica ha de ser crítica y la crítica ha de ser hermenéutica.

Según Kelly, el test del imperativo categórico no altera la presuposición de la validez de las máximas, sólo la universaliza. Por tanto, habría que distinguir dos tipos de validez, según su alcance y fundamento: 1) la validez condicionada (particular) de las *máximas*, que emerge de las prácticas éticas en que las máximas surgen; y 2) la validez incondicionada (universal) establecida por la *reflexión* ética. Podrían denominarse, a mi juicio, «validez fáctica» y «validez reflexiva».

Cierto que la reflexión ética presupone máximas, que son las que proporcionan el *material* al que la reflexión añadirá la *forma* de la universalidad. Pero podría ocurrir —cosa que Kelly ya no se plantea— que no hubiera ninguna máxima dada que fuera susceptible de convertirse en ley universal. Este hipotético caso límite nos obliga a dar un paso más en la búsqueda del trasfondo que sustenta el sentido crítico que aporta el enfoque kantiano. Pues, a mi juicio, de lo que se trata en última instancia es del «poder querer», y no necesariamente de que se quiera que una determinada máxima se convierta en ley universal, porque la fuerza crítica originaria de la libertad radica en el poder querer. Lo decisivo es la capacidad de la libertad como poder.

El carácter hermenéutico de las máximas en la ética kantiana tiene una segunda vertiente, la de la *aplicación*. Según Kelly, una vez las máximas han sido universalizadas, tienen que ser aplicadas a las prácticas éticas. Las leyes universales de Kant requieren un *vínculo* con estas prácticas y serán las máximas el vínculo entre la forma y el contenido, el vínculo de aplicación práctica.

Esta interpretación intenta superar dos tajantes distinciones, que han sido típicas de los enfoques estrictamente kantianos: *a*) la distinción entre el *origen* de las máximas y su *justificación* como leyes universales; y *b*) entre *justificación* y *aplicación* de leyes universales.

Con respecto a la distinción entre origen y fundamento, habría que reconocer la aportación hermenéutica, según la cual, la razón

práctica está históricamente condicionada, de tal modo que sus principios se descubren a partir de nuestra vida ética histórica. Lo cual no impide que pueda haber leyes éticas universales, aunque sus principios no provengan de una razón pura. Pues, ¿no podría ser que la presunta razón pura sea más bien una razón vital e histórica, que es capaz de abrirse al momento formal de lo universalizable (más bien que puro)?

Con respecto a la distinción entre fundamentación y aplicación, también hay que aprovechar la concepción hermenéutica, según la cual la aplicación forma parte de la comprensión. Si la ética quiere proporcionar una guía moral para la vida, no puede prescindir del momento aplicador, que presta atención a los contextos y las consecuencias. La aplicación se encuentra incluso en Kant, a pesar de tantas interpretaciones truncadas, como la del mismo Kelly, en las que no se tiene en cuenta la función del Juicio, desatendiendo la distinción ya kantiana entre ética fundamental y ética aplicada. Una distinción que prosigue Apel, aunque no Habermas. Pues una cosa es distinguir entre justificación y aplicación, y otra muy distinta es separarlas y reducir la ética a la justificación y fundamentación de normas morales.

## 2.2. Universalismo hermenéutico

¿Es posible una reflexión ética crítica desde la concepción hermenéutica de la razón o es necesario recurrir al procedimentalismo ético? ¿Puede la ética procedimental demostrar su estructura universal o también proviene de una tradición ética particular? ¿Hay que despedirse de la universalidad, si no se logra por vía procedimental, o bien cabe pensar en un *universalismo hermenéutico*, un universalismo diferenciado en virtud de la negatividad y apertura de la experiencia?

Habermas responde que las condiciones del habla racional constituyen un núcleo universal de la intuición moral en todos los tiempos y en todas las sociedades, y propone varias estrategias para defender la universalidad del concepto de racionalidad comunicativa. Pero, según Kelly, ninguna es convincente, porque al final se ve atrapado en un dilema entre *transcendentalismo* (presuponer condiciones ideales, regulativas, contrafácticas) y *circularidad* (su reconstrucción racional del desarrollo histórico presupone ya la universalidad). Por tanto, Habermas no habría superado la concepción hermenéutica de la reflexión crítica.



A mi juicio, no hay más salida que *hermeneutizar la ética discursiva* de Apel y Habermas, para superar su procedimentalismo restrictivo. En esta dirección es en la que es preciso aprovechar impulsos latentes en Gadamer, Apel y Habermas. Se trata de descubrir la mediación entre *hermenéutica* (condicionalidad, historicidad) y *crítica* (incondicionalidad y universalidad), para comprender que una razón práctica, condicionada históricamente, es capaz de principios éticos incondicionados. Que la facticidad de la experiencia y la reflexión racional se pueden dar unidas en las «pretensiones de validez». Que la validez, para ser universalizable, no tiene que ser pura, sino que puede ser histórica y práctica, por tanto, impura.

A estos impulsos se pueden sumar nuevas propuestas como la de Wellmer, quien defiende que una ley ética incondicionada, como el imperativo categórico de Kant, no necesita ser pensada como un «factum de la razón», sino como el «factum de una vida bajo *condiciones* de la razón»[14]. Para que los principios sean incondicionados y universalizables no es necesario que se deriven de la razón pura. Es suficiente que se muestre que son parte esencial de un modo histórico de vida gobernado por la razón. La validez de esos principios sería establecida por sus funciones en este modo racional de vida histórica, aun cuando esta razón encarnada en la historia sería capaz de elevarse hasta la universalidad racional y moral.

Hay quienes temen que esta perspectiva derive hacia el relativismo, que la validez de un principio ético esté limitada a la situación histórica en que se origina. Pero la condicionalidad histórica que incorpora el universalismo hermenéutico cuenta con una concepción de la experiencia, que puede eliminar este peligro. El vigor crítico de la experiencia hermenéutica, debido a su negatividad y apertura, posibilita la universalizabilidad histórica y práctica, es decir, un auténtico universalismo hermenéutico.

La estructura dinámica de la experiencia ética en virtud de la negatividad y la apertura abre un horizonte de posibilidades. Y «posibilidad» no se reduce a «deseabilidad», sino que es ya realidad

[14] A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 143.

histórica[15]. Pues, aun cuando cada situación histórica esté constituida por una cierta «solidaridad», esta base normativa presuntamente compartida no es estática ni cerrada, debido precisamente a la estructura dinámica de la experiencia ética, por cuyos momentos constitutivos de negatividad y apertura se ponen en marcha dinamismos de innovación y capacitación.

## 3. ÉTICA DE LA ALTERIDAD DESDE LA ATESTACIÓN (RICOEUR)

### 3.1. Hermenéutica crítica a partir del símbolo

La hermenéutica de Ricoeur arranca de las limitaciones y fracasos de la fenomenología para dar cuenta de la experiencia humana y de sus formas de expresión. Su propósito fenomenológico en *De lo voluntario y lo involuntario* (1950) le lleva a profundizar en la debilidad del hombre y la experiencia del mal. A partir de aquí (*Finitud y culpabilidad*, 1960) surge la necesidad del tránsito a la hermenéutica del símbolo. Ya no basta una eidética fenomenológica, sino que es preciso recurrir al lenguaje en que se ha expresado la experiencia del mal: al lenguaje mítico y simbólico. La «simbólica del mal» constituye, pues, el punto de arranque de la hermenéutica de Ricoeur, mediante la que pretende ofrecer un nuevo camino por el que el hombre podrá interpretarse y comprenderse a sí mismo. Una «vía larga», porque implica investigar hermenéuticamente los lenguajes en los que se ha expresado la experiencia humana.

La hermenéutica de Ricoeur es crítica, de ahí que se haya preocupado desde un principio por insertar la simbólica dentro del contexto de la reflexión. Precisamente en su escrito «El símbolo da que pensar» expone las reglas para llevar la simbólica a un nuevo tipo de reflexión filosófica. En él se nos aclara cómo es posible respetar el carácter específico del mundo simbólico de expresión y, al mismo tiempo, pensar no «por encima» del símbolo, sino «partiendo» de él[16].

El camino hermenéutico ha de partir siempre del símbolo, porque es el símbolo el que da que pensar. Ricoeur pretende así salvar

[15] Vid. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.
[16] *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 18 y 699 ss.



el abismo existente entre el orden simbólico y el reflexivo. No se trata meramente de yuxtaponer ni de transcribir, sino de interpretar creativamente el sentido; y en esa interpretación mantener la tensión entre el momento de donación del sentido del símbolo y el momento de pretensión de compresión reflexiva. Esto es lo que significa la expresión «el símbolo da que pensar».

Una «nueva hermenéutica» crítica, como la de Ricoeur, quiere restaurar la riqueza del ámbito simbólico y, a la vez, mantener el «rigor crítico». Su crítica será, pues, una «crítica restauradora», no una «reductora». No hay que temer a la crítica, sino «superar la crítica a fuerza de crítica».

Ricoeur está convencido de que esta hermenéutica puede enriquecer el pensamiento contemporáneo, porque con la interpretación crítica de los símbolos se contribuye a descifrar las experiencias fundamentales de la vida humana. Porque si es cierto que con la modernidad se perdió la ingenuidad y ya no es posible revivir del mismo modo las simbólicas de lo sagrado, sin embargo, por medio de la hermenéutica podemos aspirar a una compresión crítica de la donación del sentido en los símbolos. Entre símbolo y crítica se puede establecer un círculo hermenéutico: sólo podemos abrirnos al sentido y pensar interpretando. De este modo, la hermenéutica puede enriquecer la modernización, contribuyendo a superar el olvido del hombre y de lo sagrado.

Comprender el mundo simbólico en su inagotable sentido es un medio de sacar a la luz el trasfondo de la experiencia humana. Ahora bien, este primer paso no es suficiente. No se puede prescindir tampoco de la cuestión crítica de la verdad de los símbolos. A esta vertiente la denomina Ricoeur «dinámica de los símbolos».

También esta hermenéutica está movida por una «voluntad de escuchar» y su quehacer se dirige hacia una comprensión de sí mismo. Pero el camino requiere una especie de «arqueología» del sujeto a través de las producciones de la vida, que a su vez debe compaginarse con la «teleología» del sentido. Es preciso salir de sí para autocomprenderse mejor. Ahora bien, en vez de recurrir a una reflexión formal, como es el caso de Apel y Habermas, Ricoeur prefiere un camino de «reflexión concreta» y de ahí sus esfuerzos por investigar el mundo de los signos, los símbolos y los textos[17].

[17] Vid. Ana Escribar, «Caracterización de la hermenéutica en Paul Ricoeur», *Perspectivas éticas,* n.º 14 (2006), pp. 13-27.

Se configura, pues, aquí una hermenéutica crítica en la forma de «una filosofía reflexiva, que habiendo asumido completamente las correcciones e instrucciones del psicoanálisis y de la semiología, toma la vía larga y desviada de una interpretación de los signos, privados y públicos, psíquicos y culturales, donde se expresan y se explicitan el deseo del ser y el esfuezo por existir que nos constituyen»[18].

### 3.2. Hermenéutica del sí mismo

En su obra *Sí mismo como otro*[19], Ricoeur pone en marcha un procedimiento analítico-hermenéutico para profundizar en la noción de identidad personal como identidad narrativa y en la noción de acción como praxis. Pero para nuestro propósito lo más destacable de esta obra es el conjunto de estudios que dedica a lo que denomina «las determinaciones *éticas* y *morales* de la acción, relacionadas, respectivamente, con las categorías de lo *bueno* y lo *obligatorio*. Así, se esclarecerán las dimensiones éticas y morales de un sujeto a quien puede imputarse la acción, buena o no, hecha por deber o no».

Lo más significativo es que, según Ricoeur, la cuestión de la que trata principalmente el libro, «la dialéctica del *sí mismo* y del *otro*» (también «la del *ipse* y la del *idem*») encuentra «su desarrollo filosófico apropiado», su pleno desarrollo, precisamente en los estudios de ética (los estudios séptimo, octavo y noveno del libro), puesto que «la autonomía del *sí* aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre». Es decir, que la perspectiva ética se convierte ahora en el enfoque más integrador y fecundo.

Con lo cual, Ricoeur, aunque reconoce el carácter «fragmentario» de sus estudios, resalta su unidad temática a través de una cierta noción —aun cuando sólo «analógica»— de «acción», que le hace entender su propia filosofía en términos primordialmente de «filosofía práctica» (en el sentido de Manfred Riedel), frente a

[18] *Le conflict des interprétations*, Seuil, París, 1969, pp. 260 y 262. Vid. Antonio Pintor, «P. Ricoeur, fenomenólogo», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, VI, 1979, pp. 135-156; Manuel Maceiras, «Presentación», de *Tiempo y narración*, I, Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 11-31.

[19] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid/México, 1996 (orig. 1990).



la presunta filosofía primera basada en el seguro fundamento del *Cogito*. El tipo de *certeza* de la hermenéutica del sí que Ricoeur propone es diferente de la «exaltación epistémica» de las filosofías del *Cogito* a partir de Descartes, pero también de su «humillación en Nietzsche». Se trata de una «*atestación*», que tiene caracteres básicos como los siguientes: *a*) es una especie de creencia, en el sentido de «creer en» las palabras de un testigo, por tanto, semejante a la fiabilidad de un testimonio; *b*) es una especie de confianza, por tanto, conlleva un cierto *crédito* o *fianza* («atestación fiable»)[20].

Esta hermenéutica filosófica del sí aboga por una certeza diferente a la del *cogito* cartesiano, que Ricoeur expresa con la noción de «atestación *de* sí»: una confianza en el *poder* de decir, de hacer, de reconocerse personaje de narración y de responder a la acusación con una expresión como la levinasiana de «¡héme aquí!» y que equivaldría a la conciencia moral[21]. En suma, «la atestación puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente y paciente*». Esta atestación *de sí* es la que mantendrá la pregunta por el «quién», a diferencia de las preguntas por el «qué» y el «por qué». La hermenéutica se convierte ahora en un «camino hacia la comprensión de sí»[22].

Ricoeur prolonga esta «hermenéutica del sí» en su obra posterior *Caminos de reconocimiento* reflexionando sobre las *capacidades*. Se trata de una especie de «fenomenología del hombre capaz», que exponiendo las diversas figuras del «puedo» (el poder decir, hacer, contar) amplía la noción de acción y enriquece la noción de reconocimiento de sí. De todos modos, creo que faltan aspectos básicos —experienciales— del «poder» como poder sentir y poder querer. Su tesis ahora es que «existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento de sí, en la línea del "reconocimiento de responsabilidad" atribuido a los agentes de la acción por los griegos, desde Homero y Sófocles hasta Aristóteles»[23].

[20] Estos términos hacen pensar en las tempranas aportaciones de Pedro Laín sobre este asunto de la «fianza» y la «confianza» en *La espera y la esperanza* (*Revista de Occidente*, Madrid, 1957).

[21] Por cierto, *Gewissen* parece tener parentesco con *Gewissheit* (certeza).

[22] Vid. Ana Escribar, «La hermenéutica como camino hacia la comprensión de sí», *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, vol. LXI, 2005, pp. 43-59.

[23] Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005 (orig. 2004), p. 103.

Ricoeur dice apoyarse en el concepto de *capacidades* de Sen, aunque, a mi juicio, de un modo inadecuado, porque lo emparenta con el de «derechos» e incluso en algún momento comete el desliz de situar el argumento de Sen en la línea del utilitarismo (!), cuando la noción de capacidad de Sen está más bien ligada a la libertad real, hecha de justicia. Pero no hay que perder el hilo de toda la investigación de Ricoeur, que consiste principalmente en el «reconocimiento de responsabilidad», en razón del «poder de obrar» del agente, ahora explicado en la versión de las capacidades.

La idea de capacidad no es éticamente neutra, sino que se basa en una atestación. Y ya en la atestación se cuestiona la oposición entre descripción y prescripción. Pues hay que darse cuenta de que «las capacidades no se constatan, sino que se atestan» y a la idea de atestación están ligadas las de «apreciación» y «evaluación», como, según Ricoeur, sugiere la idea de «adscripción». Ésta, como categoría práctica, trasciende la oposición entre descripción y prescripción, que es producto del empirismo. Con lo cual va quedando claro para Ricoeur el carácter ético de las capacidades: «Esta marca ética colocada sobre la atestación de las capacidades y sobre la reivindicación de las capacidades es común al pensamiento de los antiguos y de los modernos»[24]. Y es que la evaluación de nuestras capacidades está unida a la idea de vivir bien, porque es realmente bueno poder hacer y poder conducir libremente la propia vida.

La «hermenéutica del sí» de Ricoeur acaba sustentándose en el *enfoque de las capacidades*, y éste ha de entenderse necesariamente en un sentido radicalmente *ético*. De donde se sigue la necesidad de desarrollar algo así como una ética hermenéutica crítica de las capacidades, cuyas virtualidades a partir de la vida económica se están descubriendo en los más diversos ámbitos[25].

### 3.3. La «pequeña ética» de Ricoeur

Ya a partir de la hermenéutica del sí y de la identidad narrativa Ricoeur empieza a estudiar las implicaciones éticas del *relato*, al que

[24] P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, p. 156.

[25] Vid. J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004.



considera como «el primer laboratorio del juicio moral». Dichas implicaciones conducirán al estudio de la dimensión ética del sí. Cabe empezar con el arte de narrar, en cuanto se lo entiende como el arte de intercambiar *experiencias*. Gracias a la fantasía ética somos capaces de explorar el reino del bien y del mal, y ejercitarnos, al menos virtualmente, en la tarea de juzgar moralmente en situaciones concretas, es decir, en lo que Ricoeur denominará la «sabiduría práctica».

No obstante, a fin de precisar la dimensión propiamente ética de la ipseidad, Ricoeur distingue (sin separar, sino estableciendo una «tensión fructuosa») entre la «identidad narrativa» y la «identidad moral», entre la «identidad personal» y el «mantenimiento de sí». Es esta segunda vertiente, el mantenimiento de sí, la que constituye la dimensión propiamente ética de la ipseidad y consiste en la manera de comportarse la persona de modo que se pueda *contar* con ella y sea *responsable* de sus acciones ante otra persona.

Ricoeur desarrolla el tratamiento específico de la dimensión ética del sí, de lo que denomina su «pequeña ética», principalmente a lo largo de los estudios séptimo, octavo y noveno de su obra *Sí mismo como otro*; pero, a mi juicio, hay que completarlos con los que se encuentran en *Amor y Justicia*[26].

Uno de los estudios de este último libro, que lleva por título «El problema del fundamento de la moral» (1975), pretende elaborar «la red conceptual que permite constituir una ética» y en él se defiende que «el punto de partida de una ética sólo puede encontrarse en la noción de *libertad*». Pero la libertad sólo puede «atestiguarse en obras». Por eso, sólo se puede partir de la «creencia de que puedo y que soy lo que puedo, que puedo lo que soy». Con lo cual, el único punto de partida posible de una ética, según Ricoeur en este trabajo, es la creencia en la libertad, que vendría a consistir en un testimonio íntimo, el del «yo puedo», que tendrá que atestiguarse a través de un curso de realizaciones en la vida. Porque la libertad es una *tarea*, la odisea de un «yo puedo» que está movido por un deseo de hacer.

Ciertamente, el acceso a la ética puede ser también el de las experiencias punzantes de culpa, soledad y fracaso. Pero, aun a partir de estos sentimientos, Ricoeur insiste, usando terminología mezclada de

[26] P. Ricoeur, *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid, 1993 (orig. 1990), con Introducción de Tomás Domingo; a los que cabe añadir algunos recogidos en *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999 (orig. 1995), con Introducción de Agustín Domingo.

Heidegger y Spinoza, en que lo más originario en la ética es «la afirmación gozosa del poder ser, del esfuerzo por ser, del *conatus*»[27].

### 3.3.1. *Vida buena*

A lo largo de sus estudios éticos, el tono de fondo predominante es el aristotélico y su piedra angular, la noción de vida buena. Así queda patente en lo que considera la «intencionalidad ética»: la tendencia a la vida buena con y para otro en instituciones justas. Esta intencionalidad básica viene acompañada por la teleología interna a la *praxis*.

Así pues, en el trasfondo de su filosofía moral está en principio Aristóteles, pero en cierto modo actualizado a través de un punto de vista hermenéutico, porque: *a*) se intenta superar la posible limitación de un modelo medio-fin, que estuviera sometido a una reducción instrumental; por tanto, no sólo se deliberará sobre medios, sino sobre las cosas relativas al fin, es decir, también sobre la vida buena; *b*) se introduce un cierto círculo hermenéutico entre el objetivo ético de la vida buena y las diversas elecciones particulares de nuestra vida; y *c*) se muestra la necesidad de recurrir a la interpretación de la acción y de sí mismo en relación con la vida buena y las elecciones concretas de nuestra vida.

En suma, es necesario interpretarse a sí mismo en la acción para captar su significado, tanto para nosotros mismos como para otros. En estos contextos Ricoeur recurre explícitamente a Taylor, quien concibe al hombre como un «animal que se interpreta a sí mismo». En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí, sin dejar de ser interpretación, de ahí que dé lugar a un conflicto de interpretaciones en el ejercicio del juicio práctico. Lo cual significa que la búsqueda de adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones vitales compete a un tipo de juicio que para los demás sólo puede llegar a ser plausible, aunque para uno mismo se sustenta en convicciones que pueden alcanzar una cierta «evidencia de experiencia».

Para ilustrar esta «evidencia de experiencia», Ricoeur remite a la relación de la *phrónesis* con la *aísthesis*, que Aristóteles establece

[27] Ricoeur, *Amor y Justicia*, p. 71.



en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, y acaba afirmando: «Esta evidencia de experiencia es la nueva figura que reviste la *atestación* cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien»[28].

### 3.3.2. *Norma moral*

El segundo componente de la perspectiva ética consiste en aspirar a la vida buena «con y para el otro». Este componente del «con y para el otro» es, según Ricoeur, el que se despliega en la «dimensión dialogal» y corresponde a lo que designa con el término «solicitud». Con este rasgo se lleva a primer plano la problemática de la reciprocidad, que vendrá exigida por la Regla de Oro y el imperativo categórico del respeto.

No obstante, el punto que parece interesar primordialmente a Ricoeur es mostrar la conexión entre la *obligación* y la *vida buena*, por una parte, señalando algunos rasgos por los que la concepción teleológica de la ética se orienta hacia el formalismo universalista (por ejemplo, con la concepción universalista de las *capacidades*) y, por otra, destacando el vínculo entre la concepción deontológica de la moral (representada tópicamente por el formalismo kantiano) y la concepción teleológica de la ética (representada por Aristóteles).

Si, por un lado, la concepción ética de la vida buena se orienta hacia el universalismo, por otra, la obligación moral está entrelazada con el objetivo de la vida buena. Y Ricoeur cree descubrir este anclaje del momento deontológico en la intencionalidad teleológica incluso en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; en concreto, en la noción de *buena voluntad*, alrededor de la cual detecta una serie de términos relacionados con la capacidad de estimar.

Pero, a mi juicio, para una concepción hermenéutica de la ética todavía es más importante que Ricoeur destaque el anclaje del formalismo kantiano en la experiencia moral. Por una parte, en la conciencia moral fundamental que representa la buena voluntad; pero también

[28] *Sí mismo como otro*, p. 186.

en la experiencia de vida que expresa el contenido de las máximas, que son los contenidos de la experiencia moral, que ningún criterio formal puede proporcionar. Con lo cual queda claro que la primera tarea de la filosofía moral de Kant habría consistido en extraer el «sentido» de tal experiencia, es decir, del «*hecho* de la moralidad».

El hecho de que se califique de «buena» a la «voluntad» sirve también, según Ricoeur, para ratificar la vinculación entre las perspectivas deontológica y teleológica, ya que «se puede homologar el concepto kantiano de voluntad con el poder de establecer un comienzo en el curso de las cosas, de determinarse por razones, poder que [...] es el objeto de la estima de sí»[29].

Pero la «estima de sí» no se puede confundir con el «amor de sí» (*Selbstliebe*), que sería aquella estima de sí pervertida por la inclinación o propensión al mal[30]. En cambio, el respeto sería la estima de sí que ha pasado por el test (la prueba crítica) de la norma universal (la estima de sí bajo la ley). En cualquier caso, el principio del mal no puede situarse en la sensibilidad, ni en los deseos o en las inclinaciones como tales, sino en el *desorden* que se impone en el proceso de la *formación de las máximas*, cuando el respeto a la ley se supedita a las inclinaciones. Se trata de un mal uso del libre albedrío: «la propensión al mal *afecta* al uso de la libertad, a la capacidad de actuar por deber, en una palabra, a la *capacidad* de ser efectivamente autónomo». Por tanto, afecta al ejercicio de la autonomía.

En este contexto me gustaría destacar la reflexión de Ricoeur sobre el *papel de la religión* en relación con la moral, en concreto, con la efectuación de la libertad como autonomía, a partir de Kant. La religión tendría la función de *regenerar la libertad*, es decir, de contribuir a «restaurar sobre ella el imperio del buen principio». Pues, debido a esta recuperación de la capacidad de la libertad para el bien y el mal, a partir del «fundamento subjetivo del uso de la libertad», emerge de nuevo el problema del bien y el mal, que parecía relegado por la versión estrecha del formalismo deontológico.

Esto queda bien patente al situar Kant el problema del bien y del mal en el plano de las «disposiciones originales»[31]. Las tres disposiciones originales en el hombre (*animalidad*, *humanidad* racional y *personalidad*) «no son sólo (negativamente) *buenas* (no en pugna con la ley moral), sino que son también disposiciones *al bien* (promueven el seguimiento de ella). Son disposiciones *originales*, porque pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana». La propensión al mal sólo se ejerce en el ámbito de la tercera disposición (originalmente dirigida al bien), definida como «susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*. La susceptibilidad del mero respeto por la ley moral en nosotros sería el sentimiento moral, el cual por sí todavía no constituye un fin de la disposición natural, sino sólo en cuanto que es motivo impulsor del albedrío»[32].

Por tanto, la propensión al mal se distingue de las disposiciones y se la sitúa en otro nivel: «por *propensión* —entiende Kant— el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación», aunque puede afectar a la formación de las máximas, apartándolas de la ley moral. Así pues, el problema del mal concierne a la autonomía, por cuanto la propensión al mal puede afectar al ejercicio de la autonomía en la formación de las máximas, en pugna con el respeto a la ley. En este sentido, según Kant, el mal es «radical» (aunque no «original» como son las disposiciones al bien): «Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede *exterminar* mediante fuerzas humanas [...]; sin embargo, ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente»[33].

Si la propensión al mal está tan arraigada que puede corromper el fundamento de todas las máximas y afectar al ejercicio efectivo de la libertad, y si no es posible extirparla, entonces, según Ricoeur, dado que *hay* el mal, el objetivo de la «vida buena» debe asumir la prueba de la obligación moral. El deseo de la vida buena necesita recurrir al querer conforme al deber, la concepción teleológica requiere contar con la orientación que aporta la concepción deontológica de la moralidad.

De este modo, tras haber intentado mostrar que la estimación de la buena voluntad como buena es la que garantiza la transición des-

[29] Ibíd., pp. 215 y 216.

[30] Vid. Kant, *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969, y J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, pp. 52 ss.

[31] Vid. el tratamiento del tema de la naturaleza humana en Kant en la Parte I, capítulo 2 de este trabajo: «Estética y Pragmática de la libertad».

[32] Kant, *Religión*, pp. 36 y 37.

[33] Ibíd., p. 47.

de el objetivo de la vida buena al principio de la obligación, Ricoeur intentará mostrar también que es la *Regla de Oro* la que constituye la fórmula de transición entre la «solicitud» y lo que denomina «el segundo imperativo kantiano» (en realidad, se trata de la segunda formulación del imperativo kantiano, la del Fin en Sí Mismo): «Obra de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio».

### *a*) La Regla de Oro

En principio, parece que la Regla de Oro cumple la misma función que los *éndoxa* en la ética de Aristóteles. Vendría a ser una noción en la que se expresaría la experiencia moral básica, que no inventa la filosofía moral, sino que es recibida por la tradición, y cuyo sentido habría que esclarecer y justificar. Ricoeur expone y analiza lo que dice la Regla de Oro en diversas versiones: «No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera. Aquí está toda la ley; lo demás es comentario» (Hillel, el maestro judío de San Pablo); «tratad a los demás como queréis que ellos os traten» (*Lucas*, 6, 31); «todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso signfican la Ley y los Profetas» (*Mateo*, 7, 12); «amarás a tu prójimo como a tí mismo» (*Levítico*, 19, 18; *Mateo*, 22, 39).

Lo que expresan todas estas fórmulas, como mínimo, es una «norma de reciprocidad»[34]. Pero, a la vez, lo más destacable es que la exigencia de reciprocidad surge a partir del presupuesto de una «disimetría inicial» entre los participantes en la acción. Una disimetría que puede sufrirse bajo cualquier forma de violencia y que está basada en el «poder» que ejercen unas voluntades «sobre» otras. Este «poder» de unos «sobre» otros está injertado en la disimetría inicial, por la que lo que unos hacen lo padecen otros, en forma de violencias físicas, de restricción de capacidades y posibilidades, de humillaciones y/o de perversiones del discurso. En relación a esta oposición entre violencia y discurso, Ricoeur reconoce explícitamente que se inspira significativamente en las aportaciones de Éric Weil y en la ética de la comunicación de Apel y Habermas.

[34] Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 232-233 y *Amor y Justicia*, pp. 57-65.



En un paso posterior, Ricoeur dice servirse de la Regla de Oro para comprender mejor el imperativo categórico kantiano y la idea de respeto ínsita en él. En concreto, mediante la Regla de Oro cree poder salvar la «sutil tensión» que él detecta entre la primera y la segunda formulación del imperativo. La primera formulación está centrada en la noción de humanidad como universalidad abstracta que rige el principio de autonomía, sin ninguna acepción de personas. En cambio, la segunda se rige por la idea de las personas como fines en sí mismas, lo cual exige tener en cuenta la pluralidad de las personas.

La Regla de Oro ocuparía una posición intermedia, por cuanto posibilitaría comprender «el imperativo kantiano como la formalización de la Regla de Oro». La Regla de Oro no es perfectamente formal, de ahí que Kant no la acepte como fórmula adecuada del principio moral racional, pero tiene una cierta ventaja relativa, dado que en ella se encuentra algo que proviene de las inclinaciones y de la experiencia. La Regla de Oro enunciaría en el plano de la sabiduría popular lo que tras la prueba crítica formula el imperativo categórico del respeto a las personas.

De este modo, a mi juicio, prestaría el servicio de hermeneutizar el imperativo al concretarlo, comprendiendo la universalidad desde el punto de vista de la *pluralidad* de las personas. Se complementa así el principio «formal» de la universalidad con el «material» de la humanidad en «tu persona» y en «la persona de otro». Se complementa la «forma» con la «materia» del deber a través de la fórmula del imperativo que se refiere a la pluralidad de las personas como fines en sí. Tanto la Regla de Oro como el imperativo del respeto a las personas son fórmulas que contribuyen a establecer la *reciprocidad* entre las personas.

### *b*) Moral y Religión: Justicia y Amor

Aunque la concepción ética de Ricoeur parte de una cierta fenomenología hermenéutica de la experiencia, no se reduce a presentar una mera «ética narrativa», sino que recurre a un peculiar nivel

normativo[35], como el que viene exigido por la Justicia y el Amor. Pero ¿cuál es el estatuto normativo de la Justicia y del Amor? ¿Es suficiente la norma expresada por la Regla de Oro, o bien nos obliga el Amor?

Ricoeur comienza su estudio de este asunto destacando la «desproporción» entre el amor y la justicia, dado que el discurso del amor es en primer lugar un himno de alabanza y, en cambio, el de la justicia es la reivindicación y la argumentación. Sin embargo, busca ofrecer una mediación práctica entre ambos términos, porque en los dos se detecta una cierta «pretensión» referida a la praxis. Y lo expresa diciendo que se propone «lanzar un puente entre la poética del amor y la prosa de la justicia», entre el «himno» y la «regla formal».

Un lugar donde Ricoeur cree encontrar paradigmáticamente expresada la tensión entre estas dos pretensiones (el Amor y la Justicia) es el Sermón de la Montaña en Mateo y el Sermón del Reino en Lucas, porque en esos contextos se yuxtaponen el mandamiento nuevo del amor a los enemigos y la Regla de Oro: «Pero a vosotros que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian»; «tratad a los demás como queréis que ellos os traten» (*Lc* 6, 27-29 y 31).

Una primera cuestión, sería cómo la cualidad poética del himno se convierte en obligación. Pues el mandato del amor a los enemigos es la expresión «supraética» de una «economía del don», que desborda la ética. Aquí el don es la fuente de la obligación. Por otra parte, la denominada «economía del don» desarrolla una «lógica de sobreabundancia», que en principio se opone, o al menos rebasa, la «lógica de equivalencia». Se encuentran expresiones de la lógica de la sobreabundancia en algunas parábolas del Evangelio que abren a experiencias vitales y a posibilidades inéditas, de tal modo que configurarían una «ética paradójica» o una «ética extravagante», de ahí que también puede hablarse, a mi juicio, de una *ética del don.*

La lógica de la equivalencia y de la reciprocidad sería la que, opuesta a la de la sobreabundancia, revela la Regla de Oro. La cuestión pendiente es si es posible conciliar la lógica de la equivalencia y la reciprocidad (ilustrada en la Regla de Oro) y la de la sobreabundancia (encarnada en el mandamiento del amor). Si la Regla de Oro se interpreta como una especie de Ley del Talión, entonces es incompatible con el amor. Ahora bien, según Ricoeur, cabe otra interpretación de la Regla de Oro, que, por un parte, permitiría entenderla como un canal para aprovechar la fuerza del amor en la esfera ética, política y jurídica, pues de lo contrario el mandato del amor sólo produciría comportamientos paradójicos y extravagantes; y, por otra, permitiría defenderla de interpretaciones perversas gracias al correctivo del mandato del amor. Es decir, ya no tendría que entenderse como una máxima utilitaria, conforme a la fórmula del *do ut des* (doy *para que* des). La regla «da *porque* te ha sido dado, corrige el *a fin [de] que* de la máxima utilitaria y salva la Regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible»[36].

La Regla de Oro es, pues, susceptible de varias lecturas: una interesada, otra desinteresada. Y lo que plantea Ricoeur es si esta misma reinterpretación no vale para la regla de la justicia, en el sentido de que ésta también puede oscilar entre el interés por aumentar el beneficio y el sentimiento de cooperación. «De la misma manera que la Regla de Oro, dejada a sí misma, se rebaja al rango de máxima utilitaria, la regla de justicia, dejada a sí misma, tiende a subordinar la cooperación a la competencia, o incluso a esperar del solo equilibrio de los intereses rivales el simulacro de la cooperación».

Ricoeur cree que si nuestro sentido de la justicia no fuera «tocado» por la «poética del amor», su formulación abstracta conduciría al final a un cálculo utilitarista. Lo que, a su juicio, salva al principio de justicia de Rawls de esta caída en un sutil utilitarismo es su «proximidad secreta con el mandato de amor», por el que se defiende a las víctimas. «Este parentesco entre el segundo principio de justicia y el mandato del amor es uno de los presupuestos no dichos del famoso *equilibrio reflexivo* [...] entre la teoría abstracta y nuestras "convicciones mejor consideradas"». A mi juicio, Ricoeur está resaltando aquí el vigor y la función de las convicciones como presupuestos de la interpretación de la justicia y de la acción.

La tensión —que no antinomia— entre Amor y Justicia permite que la justicia sea el medio del amor, porque el amor es supra-moral

[35] Tomás Domingo remite incluso a la concepción de unos «bienes humanos fundamentales», en el sentido de «*invariantes* fundamentales» del ser humano y a una concepción de la persona («Introducción» a *Amor y Justicia*, pp. 9-12).

[36] Ibíd., pp. 31 y 32.

y sólo entra en la esfera ética bajo la égida de la justicia. Ésta sería la posible conjunción del mandamiento del amor y de la Regla de Oro, es decir, la acción sinérgica del amor y de la justicia.

Ricoeur descubre un buen lugar de confrontación y encuentro entre moral y religión en la doble interpretación de la *Regla de Oro*: 1) por un lado, puede considerarse como el principio supremo de la moralidad, sin referencia religiosa alguna, en los términos del imperativo kantiano; 2) por otro, puede revelar una dialéctica con respecto al mandamiento del amor a los enemigos, en la que se reconoce el enraizamiento religioso de la «economía del don».

La Regla de Oro podría significar para la ética algo así como la expresión de una *experiencia moral*, pues es de la experiencia de donde ha de partir la reflexión filosófica. Por ejemplo, Aristóteles y Kant —cada cual a su modo— han partido de alguna forma de experiencia moral. Pues bien, lo que la religión aportaría, en el contexto del Evangelio, es su capacidad para «enmarcar toda experiencia, comprendida la experiencia moral [...], en la *perspectiva del don*»; teniendo en cuenta que «decir *perspectiva*, no es decir fundamento, sino sentido, es decir, a la vez significación y dirección». La religión aporta una red simbólica de sentido *supra-moral*, en la que el bien se vive como un «don».

Un problema en relación con la Regla de Oro se plantea cuando parece que resulta desaprobada por comparación con el mandamiento supra-ético del amor a los enemigos. Este mandamiento se situaría en una economía del don, en la que es éste el que «engendra la obligación». El mandamiento del amor revela una lógica de la «sobreabundancia», de la «gracia», cuyo carácter muchas veces hasta «extravagante» se opone a la lógica de la «equivalencia», de la reciprocidad en la vida cotidiana. ¿Se oponen ambas lógicas ineludiblemente?

Por su exigencia de reciprocidad cabe interpretar la Regla de Oro insertándola en el ámbito de la Ley del Talión o, en el sentido del «yo doy *a fin de que* tú des» (*do ut des*). Pero Ricoeur propone superar esta interpretación «perversa» con otra, basándose en las palabras de Jesús en Lucas 6, 32-35: «Si queréis a los que os quieren, ¡vaya generosidad! También los descreídos quieren a quien los quiere. Y si hacéis el bien al que os hace el bien, ¡vaya generosidad! También los descreídos lo hacen [...] ¡No! Amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada [a cambio]».



Si se sigue esta segunda interpretación, no habría incompatibilidad entre la Regla de Oro y el mandamiento nuevo del amor al enemigo, ya que entonces se ve en el segundo «un correctivo supramoral más que un substituto de la *Regla de Oro*, máxima suprema de la moralidad»[37]. El mandamiento del amor a los enemigos transformaría el sentido de la *Regla de Oro*: convertiría su sentido interesado en una actitud de acogida al otro, sustituiría el «a fin de que» utilitario del *do ut des* por el *porqué* de la economía del don («porque te ha sido dado, da tú también a tu vez»). La sobreabundancia de la gracia *transfiguraría* la regla de la equivalencia y la reciprocidad, curándola de sus posibles perversiones, igual que la religión *sanaría* la libertad en la formación de las máximas, tal como hemos visto en el contexto kantiano.

En este sentido, Ricoeur aporta algunas reflexiones, como las siguientes, sobre la posible inserción de la perspectiva evangélica en el orden de la ética. La función ética del Evangelio consiste, en primer lugar, en *reanimar* el dinamismo ético mismo. Ya en el contexto kantiano vimos que la función de la religión es «regenerar la libertad», sanarla en el nivel mismo del «no-poder de su poder». Por otra parte, también ha sido función ética del Evangelio «restituir la atención por el *otro*». Pero, aparte de estas funciones más bien dinamizadoras, también la moral evangélica aporta un nuevo orden de valores y de libertad, que hasta produce una «ética radicalmente subversiva».

Si proseguimos en esta última dirección, la perspectiva evangélica presentaría una «ética *paradójica*», porque en los discursos de los Evangelios se encuentra una «lógica de la extravagancia»: cuando en algunas parábolas se presentan como modelo comportamientos críticos muy difíciles de imitar (el pastor que abandona noventa y nueve ovejas para salvar a una, el padre que se comporta de forma «aberrante» con su hijo pródigo perjudicando a su primogénito, el pago de los obreros de la hora nona); lo mismo sucede con ciertos proverbios (los primeros serán los últimos) o con algunos «mandamientos» (poner la otra mejilla). Se trata de extravagancias, que pueden desorientar e impedir llevar adelante un proyecto vital coherente. En definitiva, sería una «no-ética», o por lo menos una «ética extravagante».

[37] Ibíd., p. 63.

Y, sin embargo, esta posible ética extravagante nos obliga a prestar atención a «experiencias límite de la vida», a «situaciones de crisis», que abren un libre espacio para la imaginación, que exigen «dejar» que se abra un «campo de posibilidades inéditas». Su función primordial es la de ser una «llamada a la imaginación [...] para explorar en el orden ético el espacio de lo inédito, de lo posible».

### 3.3.3. *Sabiduría práctica [crítica]*

El tercer componente de la dimensión ética del sí sería la *sabiduría práctica*, siempre que se entienda en el siguiente sentido.

En primer lugar, no debe confundirse con la Eticidad (*Sittlichkeit*) hegeliana. Ricoeur considera que la oposición entre Eticidad y Moralidad (*Moralität*) se hace inútil e incluso puede resultar perjudicial por los peligros que conlleva para la libertad de las personas, como han puesto de manifiesto los acontecimientos «vinculados al fenómeno totalitario» en el siglo XX. De ahí su insistencia en la necesidad de desviar la Eticidad hegeliana del lado de la *phrónesis* de Aristóteles, y de presentar la Eticidad «como el equivalente de la phrónesis de Aristóteles». A mi juicio, porque su interés primordial está centrado en cómo pasar «de las máximas generales de la acción al juicio moral en situación», es decir, en destacar los «recursos de singularidad inherentes al objetivo de la verdadera vida»; y la salida es la de la «convicción».

En segundo lugar, debe evitarse la tendencia a desaprobar la moral de la obligación, ya que ésta sirve para poner a prueba las tendencias que desvían del objetivo de la vida buena y para no dejarse seducir por un situacionismo moral que conduce a la arbitrariedad.

Así pues, la «sabiduría práctica» consistirá en aquel «tacto» por el que el juicio moral en situación, animado por la convicción, es capaz de responder a los conflictos que suscita una moral de la obligación, con el objetivo de lograr una vida buena con y para los otros en instituciones justas.

De la exposición de Ricoeur cabe destacar dos aspectos, a mi juicio, muy relevantes para una ética hermenéutica: 1) la radicación de la sabiduría práctica en la *experiencia* y 2) los conflictos que surgen por la exigencia de *aplicar* la norma moral universal.



El punto de partida para el ejercicio de esta sabiduría práctica es la situación vital del mundo de las experiencias. Para ilustrarlo, Ricoeur introduce en su estudio ético un «interludio» sobre «lo trágico de la acción», con el que podemos lograr una «instrucción» de lo ético mediante lo trágico, al ver cómo la sabiduría trágica remite la sabiduría práctica a la prueba del juicio moral en situación. «La tragedia enseña», puesto que las tragedias nos abren al mundo de las experiencias y del conflicto en la vida moral, esbozan una sabiduría trágica.

Además de la radicación en la experiencia, hay que prestar especial atención también a los conflictos que surgen a raíz de la necesaria aplicación a las situaciones concretas del imperativo kantiano. En este punto, Ricoeur cree aportar una crítica del imperativo kantiano al establecer una separación entre dos vertientes de dicho imperativo: una *universalista* (figurada por la idea de humanidad) y otra *pluralista* (figurada por la idea de las personas como fines en sí mismas). Aunque, según Kant no hay oposición entre ambas, puesto que la humanidad designa la dignidad por la que las personas han de respetarse, según Ricoeur, el conflicto surge cuando la alteridad de las personas (el momento de la pluralidad humana) aparece en ciertas circunstancias imposible de coordinar con la mera universalidad de la norma. El respeto tendería a dividirse en *respeto a la ley* y *respeto a las personas*.

Es éste el momento en que la *sabiduría práctica* puede consistir en dar prioridad al respeto a las personas, en nombre de su singularidad irremplazable, de un modo semejante a como funciona la «equidad» en Aristóteles. Lo cual lleva a Ricoeur a dos consideraciones, a mi juicio, muy significativas en perspectiva hermenéutica: a defender al formalismo kantiano de la habitual acusación de estar vacío[38], y a destacar la auténtica función de las máximas en la moral kantiana. Existe una multiplicidad de máximas y algunas de ellas pasan con éxito la prueba crítica de la universalización, convirtiéndose en auténticos «deberes». Esta pluralidad de deberes resulta de la *aplicación* de la norma formal a la pluralidad de las máximas, que responden a la «diversidad de las situaciones», con lo cual surge aquí la necesidad del «juicio moral». Precisamente los

[38] Vid. al respecto las precisiones de Adela Cortina, «Dignidad y no precio: más allá del economicismo», 1988.

conflictos surgen en el proceso de producción de dicho juicio en cada situación, es decir, en la aplicación a las situaciones concretas, que es donde se requiere reconocer la diversidad y la alteridad de las personas como fines en sí mismas.

Ricoeur insiste en la necesidad de plantear esta cuestión de la *aplicación* a las situaciones singulares de las personas, de donde se sigue que «la consideración de las personas como fines en sí mismas introduce un factor nuevo, potencialmente discordante, respecto a la idea de humanidad, la cual se limita a prolongar la universalidad en la pluralidad en detrimento de la alteridad»[39]. Lo nuevo en la aplicación es, por un lado, que la norma se ha de someter a otro tipo de prueba: se ha de concretar atendiendo a las circunstancias y a las consecuencias; y, por otro, cambia el sentido de lo que significa «excepción»: en este contexto implica prestar atención a la «alteridad» concreta de cada persona (la excepción «se convierte en un rostro»).

En suma, una tarea de la sabiduría práctica en cada situación concreta consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible la norma. Es a la solicitud, preocupada por la alteridad de las personas, a la que el respeto remite, de modo particular, en los casos en los que el mismo respeto es fuente de conflictos; por ejemplo, en las nuevas situaciones que nos depara el creciente poder de las biotecnologías y que requieren un difícil ejercicio de aplicación. Según Ricoeur, en este ámbito es donde ha de funcionar una «solicitud crítica», aquella que se somete a la «doble prueba» de las exigencias morales del respeto y de los conflictos que suscita en las situaciones concretas.

### 3.4. Revisión del formalismo kantiano: argumentación y convicción

Ricoeur es muy consciente del enfrentamiento entre la *pretensión universalista* vinculada a la norma moral y las exigencias dependientes de los *contextos históricos y comunitarios*, pero confía en la posibilidad de una «mediación práctica» en virtud de la «sabiduría práctica del juicio moral en situación». Para lograr su propósito, considera necesario revisar el formalismo kantiano, «no para refutarlo, sino para poner al desnudo la pretensión universalista, que es su núcleo duro, y dar así toda su fuerza al antagonismo con el que concluirá nuestra investigación sobre la ipseidad moral»[40].

[39] Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 289.



La revisión constaría de *tres momentos*. El *primero* consiste en someter a examen la prioridad otorgada por Kant al principio de autonomía sobre el respeto aplicado a la pluralidad de las personas y al principio de justicia en el plano de las instituciones. Según Ricoeur, una autonomía solidaria de la norma de justicia y de la reciprocidad no puede ser una autonomía *autosuficiente*, sino que ha de vincularse a la «condición dialógica de la autonomía» y acercarse al sentido de la «responsabilidad del propio juicio». Por cierto, se trata de dos operaciones a las que han dedicado desde hace tiempo muy atinados estudios Apel, Habermas y Jonas desde sus perspectivas hermenéuticas.

El *segundo momento* en la revisión del formalismo kantiano se refiere a la necesidad de superar «el uso *restrictivo* que hace Kant del *criterio de universalización*», en la medida en que debería extenderse, más allá de las máximas consideradas aisladamente, hasta buscar la coherencia de la pluralidad de los deberes dentro de un sistema moral. Ahora bien, un sistema moral no puede confundirse con un sistema jurídico, entre otras cosas, porque la filosofía moral incorpora una «crítica acerada de los prejuicios y de los residuos ideológicos en su empresa de reconstrucción de las premisas especificadoras capaces de garantizar la frágil coherencia del sistema moral». El sentido hermenéutico de la propuesta de Ricoeur destaca la necesidad en el ámbito de la teoría moral de una crítica de las ideologías, para lo que remite a los análisis de Habermas. Una vez más se muestra la convergencia de la propuesta ética de Ricoeur con la hermenéutica crítica de Apel y Habermas.

El *tercer momento* en la revisión del formalismo kantiano remite directamente a la reconstrucción que realizan Apel y Habermas en su ética comunicativa. La tesis de Ricoeur es que «esta empresa alcanza toda su legitimidad» en el orden de la *justificación*, pero no se puede decir lo mismo en el de la *efectuación*, es decir, en el de la

[40] Ibíd., p. 300.

aplicación, donde surgen los conflictos que ha de resolver una «sabiduría práctica», capaz de ejercitar el «juicio moral en situación». Según Ricoeur, la prioridad concedida por la ética de la comunicación a la justificación de las normas y su consiguiente tendencia a ocultar los conflictos en el orden de la aplicación es lo que ha suscitado una viva réplica por parte de los «abogados de una ética contextualista y comunitarista», entre los que cita a Walzer, Sandel, Taylor y MacIntyre.

Lo más significativo es que en esta disputa entre el *universalismo* y el *contextualismo*, en principio, Ricoeur toma posición a favor del universalismo de la ética de la comunicación afirmando: «Frente a ellos [los abogados de una ética contextualista y comunitarista], yo sostengo que estas situaciones de conflicto estarían despojadas de su carácter dramático si no se destacasen sobre el fondo de una exigencia de universalidad a la que la moral de la comunicación confiere hoy su expresión más adecuada». «La fuerza fundamental de la moral de la comunicación proviene de haber fusionado en una sola problemática los tres imperativos kantianos: el principio de autonomía [...], el principio de respeto [...] y el principio del reino de los fines». Esto equivale a decir que «el sí es fundado [...] en su dimensión de universalidad y en su dimensión dialógica, tanto interpersonal como institucional»[41].

No obstante, el enfoque hermenéutico de Ricoeur intentará armonizar la perspectiva universalista y la contextualista. Por un lado, insistirá en el crédito que le merece la exigencia de la universalización en el orden de la justificación, que ha aportado de un modo «ejemplar» la «ética de la discusión»; pero, por otro, considerará que esta ética debe abrirse también al carácter *contextual* exigido por sus propias realizaciones y efectuaciones prácticas, para las que ineludiblemente requiere concretar la universalización. Es éste un síntoma de la finitud de la comprensión que la hermenéutica ha destacado y que exigirá la capacidad de producir una «universalidad contextual».

Tras haber planteado el conflicto entre universalización y contextualismo, Ricoeur cree haber preparado el terreno para una discusión centrada ya en la «ética de la argumentación», porque ésta cree haber encontrado la vía de solución a los problemas que plan-

[41] Ibíd., pp. 308-309.



tean la regla de justicia y la regla del respeto (dentro de una concepción procedimental, ya sea rawlsiana o apeliano-habermasiana), en particular cuando surgen los inevitables conflictos que engendra su aplicación concreta.

Por eso, la crítica de Ricoeur a la ética de la argumentación no sigue la tendencia (a su juicio, desastrosa) de las habituales «objeciones contextualistas» (contrarias al ejercicio ilustrado de la razón), ni desemboca en la «apología de la diferencia por la diferencia», que al final invalida cualquier discusión; ni tampoco rechaza la búsqueda del mejor argumento en todas las circunstancias y discusiones. De hecho, Ricoeur caracteriza la ética de la argumentación como la ética del «*mejor* argumento», cuya fórmula sería el clásico adagio *Audi alteram partem*, que hoy tendría que entenderse como la atención a todos los interesados y afectados.

Lo que critica es la «reconstrucción» de «una estrategia de *depuración*, tomada de Kant, que hace impensable la mediación contextual, sin la cual la ética de la comunicación sigue sin asidero para actuar sobre la realidad». La razón de esta desvinculación se debería, en el caso de Kant, a su estrategia de depuración de las inclinaciones, tanto del placer como de la felicidad, y, en el caso de Habermas, al rechazo de toda *convención*. Ricoeur atribuye este rechazo a una concepción determinada de la modernidad como ruptura con la autoridad de las tradiciones y tal vez al modo rigorista de entender la distinción entre los estadios convencional y postconvencional de Kohlberg.

Así interpretada, la ética de la argumentación nos conduciría al «callejón sin salida» de un universalismo procedimental o de un relativismo cultural. Una estéril oposición que se detecta en Rawls y en Dworkin, y a la que conduce el uso peyorativo que solía hacer Habermas de la idea de tradición en confrontación con Gadamer. Por eso, Ricoeur propone una *nueva formulación de la ética de la argumentación*, que sea capaz de integrar el enfoque contextualista y el universalista, concentrándose en «las condiciones para *poner en contexto*» la exigencia de universalización.

El primer paso para llevar a cabo esta tarea consiste en cuestionar el antagonismo entre argumentación y convención, y «sustituirlo por una buena dialéctica entre *argumentación* y *convicción*», cuya única salida es la de poner en práctica el «juicio moral en situación». ¿Dónde? A partir de las discusiones reales en las prácti-

cas de comunicación, en las que los humanos aprenden a vivir en común, antes de cualquier formalización argumentadora. Ciertamente, la argumentación exige algún nivel de universalización y la búsqueda del mejor argumento, pero esto se ha de hacer dentro del conjunto de posiciones en confrontación que discuten sobre «las cosas de la vida». La argumentación no anula las tradiciones ni las convenciones, ni tampoco las convicciones, sino que funciona como una «instancia crítica que opera *en el seno* de convicciones que ella no debe eliminar, sino elevar al rango de "convicciones bien sopesadas", dentro de lo que Rawls llama un *equilibrio reflexivo*»[42].

Ricoeur opta por la figura del equilibrio reflexivo rawlsiano para articular la exigencia de universalidad y las limitaciones contextuales y, por tanto, para expresar la tarea propia del juicio en situación, en el ámbito de los conflictos surgidos de la aplicación de la norma moral. Aquí es donde ha de situarse el debate de las convicciones, en las que vivimos y expresamos nuestras interpretaciones y evaluaciones de lo que consideramos bueno en la vida práctica. A fin de cuentas, «convicción» en alemán se dice *Überzeugung*, un término emparentado con *Bezeugung*, palabra que se usa para significar «atestación», la noción que Ricoeur considera como la «contraseña» de todo su libro.

En el equilibrio reflexivo rawlsiano, pues, es donde encuentra su más alta expresión la articulación que intenta defender Ricoeur entre deontología y teleología. Con lo cual, se propone asumir al final una cierta paradoja: «por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan; por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en un plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta». Ahora bien, esta discusión requiere una condición, «resulta inútil si cada parte acreedora no admite que otros universales en potencia se ocultan en culturas consideradas exóticas». Es decir, no se puede alcanzar consenso alguno si no se produce un reconocimiento mutuo, si no se acepta que es posible admitir alguna verdad en aquello que de entrada nos resulta extraño.

Lo que está proponiendo Ricoeur es la noción de «universales en contexto» o de «universales potenciales o incoativos», pues tal noción es la que mejor explica el equilibrio reflexivo entre universalidad e historicidad. Sólo una discusión real entre auténticas convicciones podrá decir a la larga qué presuntos universales llegarán a ser universales reconocidos por «todas las personas afectadas» (Habermas) o por las «personas representativas» (Rawls). Por eso es tan importante entender la sabiduría práctica como el «arte de la conversación», en el que «la ética de la argumentación se verifica en el conflicto de las convicciones». Una vez más Ricoeur se acerca a las posiciones de Apel y Habermas, pero creo que confía demasiado en el «arte de la conversación» (en lo que recuerda la hermenéutica de Gadamer) y que no tiene en cuenta suficientemente el efectivo conflicto de poderes.

[42] Ibíd., p. 317.



Al final de su «pequeña ética» Ricoeur confiesa que la «sabiduría práctica» que ha estado buscando «tiende a conciliar la *phrónesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant, y la *Sittlichkeit* de Hegel», aunque esta última «reducida a la modestia», lo cual significa acercarla a la *phrónesis* aristotélica. De esta *phrónesis* retiene como horizonte la «vida buena» y, como mediación, la deliberación; como actor, el *phrónimos* y, como momento de aplicación, el juicio moral en situación. Ahora bien, esta *phrónesis* en el horizonte de la vida buena se ha de convertir en una «*phrónesis* crítica», al tener que incorporar las mediaciones de la obligación moral (el orden del deber y la norma moral), los conflictos que surgen en su aplicación y el debate público entre convicciones que requiere esa sabiduría práctica que se busca.

### 3.5. La atestación: otra versión ética de la «facticidad»

Aunque Ricoeur no pondera suficientemente la importancia de la noción de «facticidad», su posición al respecto es ambigua: por una parte, dice dudar de que la noción de facticidad sea la mejor manera de reinterpretar la *enérgeia* de Aristóteles, aun cuando parece aceptar que tanto este término como su traducción latina *actualitas* designan aquello en lo que estamos efectivamente «ya siempre»; y, sin embargo, por otra parte, para explicar este «arraigo» propone la noción de *fondo a la vez efectivo y potencial*, que —a mi juicio— se acerca mucho a la noción de facticidad.

Tras la relativa decepción que le provocan las interpretaciones heideggerianas de la ontología aristotélica, Ricoeur busca otro en-

lace entre «la fenomenología del sí que actúa y que sufre», y «el fondo efectivo y poderoso sobre el que se destaca la ipseidad». Y dice que ese enlace es el *conatus* de Spinoza, que está vinculado en su interpretación a la noción de «vida» y de «potencia» activa y productiva. De este modo Ricoeur propone una reapropiación «espinosista» de la *enérgeia* aristotélica frente a las ya conocidas reapropiaciones «heideggerianas» de la ontología aristotélica.

La reflexión de Ricoeur sobre la ipseidad y la alteridad hace emerger una cierta fórmula de facticidad, ligada al sentido fenomenológico-hermenéutico, a través de una serie de estudios sobre diversos niveles de la experiencia del cuerpo humano (del cuerpo propio o carne, con el extraño en la relación de alteridad e intersubjetividad, consigo mismo en la conciencia moral).

En un primer momento, cabe detectar esa facticidad en el «puedo» originario, del que deriva todo posible «quiero». «La carne precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario». «La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas». La ipseidad implica una alteridad «propia», cuyo soporte es la carne. Pero, en segundo lugar, también creo que se recupera la noción de facticidad, en sentido heideggeriano, a través del recurso a lo que Ricoeur en la fase final de su obra considera como una «categoría existenciaria» apropiada al «sí como carne»: «la de *estar-yecto*, arrojado ahí». Se trata en este caso de «la *facticidad* a partir de la cual el *Dasein* se encarga de sí mismo»; por tanto, esta noción de «proyecto-arrojado» constituiría una cierta forma de facticidad abierta, precisamente la que caracteriza una «alteridad constitutiva del sí» y se expresa, según Ricoeur, en el «sí mismo como otro».

Pero, a mi juicio, todavía cabría encontrar otra figura de la *facticidad* a través de la recuperación del carácter ético de la conciencia como *convicción*. A este posible resultado llega Ricoeur como alternativa a lo que considera una «des-moralización de la conciencia» en Heidegger, en cuyo pensamiento también descubre un rechazo de la primacía de la ética en favor de la ontología. A tal efecto se sirve de las aportaciones de Levinas, porque en su régimen *ético* de pensamiento, superador de la habitual unilateralidad gnoseológica u ontológica, se revela «el otro»: el rostro del otro como una voz que habla e interpela, y me hace responsable.



Ricoeur señala con acierto que esta «fenomenología alternativa» aportada por Levinas, su peculiar hermenéutica, podría constituir una especie de prolongación de la ética kantiana, en la que el rostro singularizaría el mandato de la ley. Pero, en debate abierto con Levinas, Ricoeur recupera la noción de testimonio, aunque acercándola a su propia noción de «atestación *de sí*», a través de la que recala al final en la noción de conciencia. Y es en la revisión que propone de esta noción, en especial en la nueva figura de la «alteridad de la conciencia» y en la conciencia como «convicción», donde veo que emerge de nuevo un cierto sentido de facticidad.

De hecho, el propio Ricoeur reconoce en este mismo contexto la facticidad del *Dasein*, pero considera que la perspectiva ontológica heideggeriana de esta facticidad ha desmoralizado la conciencia. Y a esta des-moralización de la conciencia quiere oponer Ricoeur su propia concepción ética de la conciencia, en la que asocia «el fenómeno de la *conminación* al de la *atestación*». «El ser-conminado constituiría entonces el momento de alteridad propio del fenómeno de la conciencia, en conformidad con la metáfora de la voz. Escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el otro. Así se haría justicia a la noción de *deuda*, que Heidegger ha ontologizado con demasiada rapidez a expensas de la dimensión ética del endeudamiento»[43].

Ahora bien, si la conminación constituye el momento de la alteridad propio del fenómeno de la conciencia, entonces hay que reinterpretar la tríada «ética-moralidad-convicción» en términos de alteridad. Por tanto, «soy llamado a vivir-bien con y para otro en instituciones justas: ésta es la primera conminación». Pero la conminación ha de llegar desde ahí «hasta la elección moral en situación». Y, según Ricoeur, «la conminación alcanza entonces al fenómeno de la *convicción*».

La convicción sigue vinculada al fondo ético bajo la cobertura de la noción aristotélica de *phrónesis*, en la que se configura asimismo una cierta noción de facticidad, a la que vuelve a recurrir Ricoeur cuando explica el nuevo sentido de conciencia como convicción en términos heideggerianos: «La conciencia, en cuanto atestación-conminación, significa que estas "posibilidades más propias" del *Dasein* son estructuradas originalmente por el optativo

[43] Ibíd., pp. 392 y 393 para lo que sigue.

del bien-vivir, que gobierna, secundariamente, el imperativo del respeto y alcanza la convicción del juicio moral en situación».

El ser-conminado implica entonces una cierta «escucha» de la voz de la conciencia; y hallarse interpelado así es reconocerse conminado no sólo a vivir-bien con y para los otros en instituciones justas, sino también «a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo».

¿Cuál es, entonces, la nueva figura de la *alteridad de la conciencia*? Ricoeur presenta una alternativa tanto a la reducción heideggeriana de la alteridad de la conciencia como a su reducción levinasiana. Frente al extrañamiento (Heidegger) y a la exterioridad (Levinas) opone una tercera modalidad de alteridad: «el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad». Ricoeur objeta a Heidegger que la atestación es orginalmente una conminación, si no quiere perder su significación ética y moral; a Levinas, que la conminación es orignalmente atestación, a no ser que se quiera que la conminación no sea recibida y el sí no sea afectado según el modo del ser conminado. La unidad de atestación de sí y de conminación del otro caracteriza la nueva modalidad de *alteridad*.

Sin embargo, al final de su recorrido a través de las diversas modalidades de la *alteridad*, Ricoeur deja constancia de su irreductible pluralidad e incluso «dispersión», destacando que en último término se trata de «experiencias de *pasividad*». Cabe preguntarse si no está de nuevo recurriendo a una cierta noción de *facticidad*, en este momento, a la facticidad de las irreductibles *experiencias de alteridad*.

Por otra parte, en este momento final de su exposición, Ricoeur reconoce que comparte con Levinas la convicción de que «el otro es el camino obligado de la conminación», aunque oscila entre la versión estrictamente levinasiana de la asimetría en beneficio del otro y la reciprocidad hegeliana.

Y, por último, tras dejar constancia de esta tensión entre Hegel y Levinas en la filosofía de Ricoeur, todavía resta responder a la cuestión sobre el *estatuto de lo Otro* en el fenómeno de la conciencia. A esta cuestión responde Ricoeur detectando una cierta equivocidad en el plano filosófico. A pesar de que Levinas haya defendido que el rostro es la *huella* del Otro, Ricoeur no sabe si este Otro, fuente de la conminación, es un otro al que se puede contemplar, o si son los antepasados, o Dios, o un lugar vacío. La cuestión del



estatuto del Otro parece conducir a una aporía en el discurso filosófico.

## 3.6. Hacia una ética del reconocimiento

### 3.6.1. *La persona*

«La persona es, todavía hoy —según Ricoeur—, el término más apropiado para cristalizar investigaciones a las que no convienen [...] ni el término conciencia, ni el de sujeto, ni el de individuo»[44]. Pero quiere completar su estudio de la persona, ligado en un primer momento al personalismo de Mounier, Weil, Landsberg y Scheler, con nuevas investigaciones sobre el *lenguaje*, la *acción*, la *narración* y la *vida ética*. En esta su nueva «fenomenología hermenéutica de la persona» expone estos cuatro aspectos, mostrando que corresponden a los cuatro estratos de la constitución de la persona: *hablante*, *agente* (y *sufriente*), *narradora* y *responsable*. Y el hilo conductor que sigue para exponerlos es el de los términos de la definición del *êthos* que propone en su obra *Sí mismo como otro*: «deseo de una vida realizada —con y para los otros— en instituciones justas».

*a*) *Deseo de una vida realizada*. Se inscribe así la ética en la profundidad del deseo y se subraya su carácter de aspiración, de optativo, anterior a todo imperativo. La fórmula sería: ¡Ojalá logre vivir bien! El elemento ético de esta aspiración o de este deseo puede expresarse con la noción de «estima de sí mismo».

*b*) *Con y para los otros*. Ricoeur propone denominar «solicitud» a este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro, de la que destaca sus aspectos lingüísticos, prácticos y narrativos. La estima de sí se ha convertido en «una figura de reconocimiento» y «el reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a ésta hacia la justicia».

*c*) *Vivir en instituciones justas*. Se evoca así el largo proceso argumentativo desde el análisis aristotélico de la justicia hasta la

[44] Ricoeur, «Aproximaciones a la persona», en *Amor y Justicia*, 1990, pp. 105 ss.

obra de Rawls en *Teoría de la justicia*, que es al que considera el mejor modelo.

A la idea de *êthos* pertenece abarcar de modo articulado el cuidado de sí, del prójimo y de la institución. Y será esta tríada «la que ahora nos va a ayudar a recomponer una idea más rica de la persona».

### 3.6.2. *Lucha por el reconocimiento*

El preámbulo para tratar del reconocimiento es una fenomenología de la disimetría originaria que se experimenta en la relación recíproca del yo con el otro. De esta disimetría Ricoeur expone dos versiones paradigmáticas en la fenomenología contemporánea: la de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* y la de Levinas en *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Se trata, en el primer caso, de un enfoque teorético que toma como polo de referencia el «yo» y, en el segundo, de un enfoque ético, que toma como polo de referencia al «otro». Aunque cada uno de estos enfoques sería legítimo, si se quiere superar la disimetría que persiste en el plano de las experiencias de reciprocidad es preferible la versión que más favorezca una ética de la reciprocidad como reconocimiento, aun cuando no necesariamente en la versión de Levinas.

Del estudio de Ricoeur sobre el «reconocimiento mutuo» destaca, a mi juicio, una ética del reconocimiento. Se parte de la hipótesis de que el «reconocimiento» hegeliano se presenta como réplica *ética* al reto de Hobbes (al deseo de ser reconocido basado en el miedo de la muerte violenta en el estado de naturaleza), una réplica que se sustenta en la promoción de una motivación moral originaria. Con su concepto de reconocimiento de carácter profundamente ético Hegel se opone a la teoría hobbesiana del «estado de naturaleza», porque lo que se trata de dilucidar es si, en la base misma del vivir-juntos, existe un motivo originariamente moral, que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido.

Según Hobbes, hay tres pasiones que caracterizan el estado de naturaleza como «guerra de todos contra todos» y que son tres causas de discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria. La primera impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio;



la segunda, para lograr seguridad; y la tercera, para ganar reputación[45]. La experiencia de desconfianza y la vanidad, el deseo y el cálculo racional conforman la condición humana por la que al final se caracteriza la estructura de falta de reconocimiento, que ha popularizado el dicho *homo homini lupus*. Esta enemistad radical que impulsa a eliminarse o someterse el uno al otro, la ausencia de una dimensión de alteridad es —según Ricoeur— la que culmina en una idea de *pacto*.

La réplica de Hegel a Hobbes, que se encuentra ya en sus escritos de Jena, procede de la «promoción de una motivación moral originaria» en todo el proceso de realización del Espíritu, por eso podrá afirmarse que «*ser-reconocido* es el elemento espiritual». Además, Hegel imprimió este carácter a todo el ámbito de su filosofía política, de tal modo que puede entenderse desde aquí como una filosofía política del «reconocimiento».

Este carácter ético de la réplica hegeliana a Hobbes a través del reconocimiento ha sido desarrollado también por algunos estudiosos contemporáneos que actualizan el argumento hegeliano destacando que la «lucha por el reconocimiento» está éticamente motivada. En su exposición Ricoeur recurre, por ejemplo, a Honneth quien considera que la *lucha por el reconocimiento* procede de motivos morales e incluso propone reconstruir una teoría social de carácter normativo[46]. En cambio, ni siquiera menciona a Fukuyama y su relevante estudio sobre la lucha por el reconocimiento[47].

Sin embargo, a pesar del aprecio y buen aprovechamiento del estudio de Honneth, así como de otras actualizaciones del argumento de Hegel basado en el reconocimiento, Ricoeur somete a discusión la influencia de la idea de lucha en todos los órdenes y experiencias de la «lucha por el reconocimiento». Su crítica pretende mostrar tanto los peligros de la idea de lucha como sus limitaciones, si se la compara con otras posibilidades a las que podría abrirse la experiencia humana.

Por un lado, el peligro que puede encerrar la idea de lucha es la tentación de convertirse en un «sentimiento incurable de victima-

[45] Thomas Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, p. 102.

[46] Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997 (orig. 1992).

[47] Francis Fuyukama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

ción», que puede adquirir la figura de un «mal infinito» a través de la búsqueda insaciable de reconocimiento. Para conjurar este malestar de una nueva forma de «conciencia desgraciada», propone Ricoeur prestar atención a la *experiencia efectiva* de estados de paz, a las experiencias de paz en que se trasluce el reconocimiento. Esto no quiere decir que estas experiencias de reconocimiento pacificado sustituyan la lucha necesaria para la resolución de los conflictos, sino que constituyen una «confirmación de que no es ilusoria la motivación moral de las luchas por el reconocimiento» y que tiene sentido esta línea de acción.

De hecho, «la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales; el carácter excepcional de estas experiencias, lejos de descalificarlas, subraya su gravedad, y por eso mismo garantiza su fuerza de irradiación y de irrigación en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha»[48].

### 3.6.3. *Ética de la gratitud*

Dando un paso más, Ricoeur recuerda la vinculación que existe entre «reconocimiento» y «gratitud» (a partir de un recuerdo afectuoso de un favor recibido), lo cual le incita a defender la pertinencia de una *ética de la gratitud*.

Todo consiste en entender bien la relación «dar-recibir-devolver». «La gratitud aligera el peso de la obligación de devolver y orienta a ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial». Es en la gratitud donde descansa el *buen recibir*, que permite distinguir entre la buena reciprocidad (la que se rige por la gratitud) y la mala (la que se atiene al régimen mercantil). Para comprender la novedad del régimen de la gratitud Ricoeur recurre al gesto originario del dar como propuesta. La generosidad del primer don es lo que sirve de modelo también para el segundo; en ambas prácticas del don se encuentran rasgos como ofrecer, arriesgar, aceptar y dar algo de sí: «uno se da al dar». Sólo entonces, «en lugar de obligación de devolver», hay que hablar de «respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial». No obstante, a mi juicio, «obligación» puede tener el sentido más profundo de «ligazón», que conectaría con el sentido hermenéutico de la «respuesta», en cuanto que constituye una forma de vinculación o ligación[49].

[48] Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, p. 227. Vid. Tomás Domingo, «Del sí mismo reconocido a los estados de paz», *Pensamiento*, n.º 233 (2006), pp. 203-230.



Tras haber confrontado «la experiencia viva del don con la lucha por el reconocimiento», Ricoeur quiere hacer hincapié en el carácter ceremonial del don, que es con el que representa el gesto del dar originario. Este carácter ceremonial tiende a subrayar el lado *festivo* del intercambio, que permite protegerlo de la «reducción moralizante». En lo festivo que acontece en las prácticas del don (como en el gesto de petición de perdón) hay algo que «escapa a la moralización». Este tipo de gestos no puede crear institución, pero muestra los límites de la justicia de equivalencia, abre un espacio de esperanza y hasta puede poner en marcha una «onda de irradiación y de irrigación que, de modo secreto e indirecto, contribuye a la progresión de la historia hacia estados de paz»[50].

No obstante, la experiencia del don «es inseparable de su carga de conflictos potenciales, vinculada a la tensión creadora entre generosidad y obligación»; aporta una situación aporética cuando se quiere acoplar con la interminable lucha por el reconocimiento. Pero las experiencias de reconocimiento efectivo que se van logrando muestran que «no era ilusoria ni inútil la motivación [moral] que la distingue del apetito del poder» y la protege de la «fascinación por la violencia».

## 4. ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD (TAYLOR)

### 4.1. El ideal moral de la autenticidad

En su propuesta de una «ética de la autenticidad», Taylor parte de una *experiencia* cultural de «pérdida o declive», a la que denomina el «malestar de la modernidad», algunas de cuyas preocupan-

[49] X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986; J. L. Aranguren, *Ética* (*Obras completas*, vol. II, Trotta, 1994); A. Cortina, *Alianza y contrato*, Trotta, 2001.

[50] Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, pp. 250 y 251.

tes formas son el individualismo, la primacía de la razón instrumental y la pérdida de libertad. El problema es que la modernidad ha provocado diferentes imaginarios sociales, a pesar de que en su núcleo básico cabe descubrir un determinado *orden moral*[51].

Precisamente, a diferencia de otros críticos de la cultura contemporánea, expone lo que considera un *ideal moral* contemporáneo a partir del análisis hermenéutico de la experiencia de malestar. Por «ideal moral» entiende un modo de vida mejor o superior, en el que se nos ofrece una norma de lo que deberíamos desear. Y para caracterizar el ideal moral que propone utiliza términos como «autenticidad», «autorrealización» y «ser fiel a uno mismo», con un específico sentido moderno.

Taylor pretende rescatar la «fuerza moral del ideal de la autorrealización», por el que «mucha gente se siente *llamada*» a pesar de la lucha por la supervivencia, de la confusión y la hipocresía en la vida moderna, proponiendo ir más allá de sus formas degradadas. A su juicio, distintos factores han hecho invisible el ideal moral de la autenticidad, en la medida en que han imposibilitado articularlo. Algunos de esos factores son los siguientes: 1) el *liberalismo de la neutralidad*, que relega las discusiones sobre la vida buena, puesto que cada individuo la busca a su manera; 2) el *subjetivismo moral*, según el cual la razón no podría mediar en disputas morales; 3) la *forma normal de explicación de las ciencias sociales*, que parte del presupuesto explícito o implícito de que los cambios culturales modernos nada deben al poder intrínseco de los ideales morales.

Ante este déficit hermenéutico debe recordarse que la interpretación es esencial a la explicación en las ciencias humanas, que en ellas hay un inevitable componente hermenéutico, que Taylor retrotrae a Dilthey y que ha sido renovado por Gadamer, Ricoeur y Habermas[52]. Para explicar los rasgos modernos del individualismo y la razón instrumental se suele recurrir a factores como la industrialización, la movilidad o la urbanización, aun en contra de la

[51] Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994 (orig. 1991), pp. 37-47; *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006 (orig. 2004).

[52] Charles Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man», *The Review of Metaphysics*, XXV/1 (1971), Issue n.° 97, pp. 3-51, y la respuesta a Clifford Geertz en James Tully (ed.), *Philosophy in the Age of Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 234. Hans Joas ha destacado la contribución de Taylor a la reflexión de las ciencias sociales («Ein Pragmatist wider Willen?», *Symposium zu Charles Taylor: Quellen des Selbst, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), 4, pp. 661-670.



orientación de otros intérpretes como Weber, que reconocen un papel crucial en la historia a las ideas morales y religiosas. Se detecta aquí un déficit ético, que el enfoque hermenéutico puede contribuir a remediar.

Lo apropiado sería entonces descubrir qué es lo que movía a la gente a aplicar cada vez más la tecnología o a formar grandes concentraciones poblacionales, y el camino usual para comprender los cambios culturales modernos ha sido recurrir a motivaciones como el deseo de mayor riqueza o poder, la lucha por la supervivencia o el afán de control sobre otros, eludiendo las motivaciones de orden moral que estaban entretejidas en la trama vital moderna. Así, el atractivo de la libertad individual y el desarrollo de la razón instrumental se interpretan habitualmente en términos no morales. El poder de estas ideas se suele entender «no en términos de fuerza moral, sino sólo a causa de las ventajas que parecen conferir a la gente, con independencia de su visión moral»[53]: la libertad nos permite hacer lo que queremos y la razón instrumental nos consigue más de aquello que deseamos, sea lo que sea. Aquí se plantea la pregunta por las auténticas motivaciones, y de ahí el problema de la ambivalencia del individualismo, en el que cabe distinguir entre su fuerza como idea moral y su degradación como mero «egoísmo», como apuntaba, por ejemplo, Tocqueville[54].

Sin embargo, frente a las explicaciones habituales de las ciencias sociales y a los críticos de la cultura, Taylor propone no menospreciar el ideal de la autenticidad, que debe seguir tomándose en serio como ideal moral, a pesar de sus formas degradadas y pervertidas; por ejemplo, «la afirmación del poder de elección como un bien que ha de maximizarse constituye un producto pervertido del ideal». Y es que aun por detrás de los fenómenos sociales cabe detectar las auténticas motivaciones y descubrir que los ideales morales todavía pueden ejercer un poder cultural efectivo. Por eso habría una tarea hermenéutica de recuperación de este ideal de la autenticidad, que en su versión no degradada seguiría siendo válido para orientar la vida en la sociedad contemporánea.

[53] También A. Sen distingue entre el sentido fundamental de la libertad y sus consecuencias (libertad como valor intrínseco y como medio para conseguir cosas y funcionamientos).

[54] Entrevista a Ch. Taylor por Harmut Rosa y Arto Laitinen, «Tocqueville statt Marx», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002), pp. 127-148.

## 4.2. La voz interior

El punto de partida para comprender el trasfondo del ideal moderno de autenticidad se encontraría en la noción de que «los seres humanos están dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y de lo que está mal». Esta noción consiste principalmente en que «comprender el bien y el mal no era cuestión de cálculo», sino «algo anclado en nuestros sentimientos», con lo cual parece que «la moralidad posee una voz interior»[55].

Según Taylor, «la noción de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral» precisamente de la idea de la voz interior. Pues en ella parece expresarse un contacto con nuestros sentimientos morales, lo que constituye el crucial momento del que depende que podamos llegar a ser verdaderos y plenos seres humanos.

La fuente moral para una existencia plena en la época moderna ya no será, como en anteriores visiones morales, Dios o la idea de Bien, sino que residirá en lo profundo de nosotros mismos. Esto hace juego, en principio, con el giro subjetivo de la cultura moderna, por el que se instaura una forma nueva de interioridad, que no excluye la ligazón con Dios o las Ideas. La evolución de esta idea de que la fuente moral reside en nuestro interior puede remontarse a san Agustín, pasa por Rousseau y Kant (de quien destaca la interpretación de la libertad como autonomía en términos morales), aunque Taylor asocia la importancia de la idea de autenticidad con Herder. Éste consideraba que cada persona tiene su propia «medida» (*Mass*), su propia voz, es decir, que cada uno tiene una forma original de ser humano, y, por tanto, las diferencias entre los seres humanos adquieren significado moral. Cada cual tiene su forma de ser humano, de ser fiel a sí mismo.

Resurge con fuerza una idea moral, la de atribuir «importancia moral» a un cierto «contacto con uno mismo», con la propia naturaleza interior, que está siempre expuesta a no escuchar su propia voz. Cada cual es capaz de escuchar una voz interior, que tiene algo propio que decir en relación con el modo de vivir. «Ser fiel a uno mismo» significa ser fiel a la propia originalidad, algo que sólo

[55] Taylor remite a Hutcheson y Shaftesbury (vid. los estudios introductorios de Agustín Andreu a *Carta sobre el entusiasmo*, *Sensus Communis* y *Tratado de la virtud*).



cada cual puede decir de sí mismo y que sólo cada cual puede realizar como potencial propio. Aquí está el trasfondo del ideal moderno de la autenticidad y de la autorrealización, el trasfondo que «otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad, aún en sus formas más degradadas, absurdas o trivializadas».

Queda bien patente en este punto la influencia del romanticismo en versión moral, más allá de la habitual versión estética. Cabría hablar de un expresivismo moral o, directamente, de un romanticismo moral moderno a través de la hermenéutica, ya presente en Schleiermacher y ahora en Taylor.

## 4.3. Rasgos de la vida humana

1) *Carácter dialógico*. El primer rasgo general de la vida humana que Taylor destaca es el *dialógico*, que no se reduce al uso del lenguaje en sentido restringido, sino que se entiende abierto a los gestos y a cualquier forma de interrelación e intercambio con los demás, en especial con los «otros significativos», a través de los que vamos configurando nuestra identidad. Una identidad que se realiza siempre en diálogo y/o en lucha.

2) *Horizonte de sentido*. Las cosas adquieren importancia sobre un «fondo de inteligibilidad», al que Taylor denomina «horizonte». En realidad, no podemos suprimir los horizontes de significación (y añadiría: ni tampoco los de poder; a mi juicio, habría que ampliar la noción de horizonte desde el contexto del sentido al del poder, porque ambos son componentes de la facticidad de la vida humana). Sin embargo, uno de los fallos de la cultura subjetivista consiste en que, al acentuar la legitimidad de la *elección* como tal, se priva a las diferentes opciones de *significación*. Pues, «cuando hacemos de la *elección* la razón justificatoria crucial», se atribuye a toda elección *igual valor* y, por tanto, la diferencia se convierte en *insignificante*. Toda opción es igualmente valiosa, al ser fruto de la libre elección y al ser la elección la que le confiere valor. De lo cual resulta que el principio subjetivista subyacente niega o hace insignificantes los horizontes de significado.

En definitiva, hay que distinguir dos posibles fuentes de valor: *a*) el valor dentro de un horizonte de sentido, y *b*) el ser producto

de la elección. En este segundo caso, el horizonte de valor y significación queda anulado en favor de las meras preferencias y entonces las significaciones tienden a hacerse insignificantes. No deberían, pues, confundirse la «elección» y la «autenticidad», porque «la autenticidad no puede defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado. Hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige depende de la comprensión de que, *independientemente de mi voluntad*, existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida»[56].

El ideal de la «autoelección», es decir, la forma de la autenticidad fundada en la «libertad autodeterminada», tiene sentido sólo porque ciertas *cuestiones* son más significativas que otras. Ahora bien, «qué cuestiones son las significativas no es cosa que *yo* determine». Porque «el ideal de la autoelección supone que hay *otras* cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo».

En la vida se requiere siempre un horizonte de significación, un horizonte de cuestiones importantes, en el que los seres humanos desarrollan su existencia. Y sólo se puede definir la identidad sobre el trasfondo de esas cosas que se consideran importantes en la vida, por ejemplo, la historia, la naturaleza, la sociedad, Dios o la ciudadanía. Sólo así se puede definir una identidad no trivial, y sólo de esas identidades no triviales que sostienen la autenticidad emergen las correspondientes «exigencias», más allá del «yo».

3) *Necesidad de reconocimiento*. La cultura de la autenticidad ha llegado a otorgar prioridad a dos modos de vivir juntos: 1) «en el plano social, el principio crucial es el de justicia, que exige igualdad de oportunidades para que todo el mundo desarrolle su propia identidad», lo cual incluye «el reconocimiento universal de la diferencia, en las formas en que esto resulte pertinente para la identidad»; 2) «en la esfera de la intimidad», lo que tiene una «importancia crucial» es «la relación sentimental que forma la identidad».

En el plano social parece, pues, suficiente un principio de justicia procedimental, tal cual viene siendo defendido por el liberalismo de la neutralidad. Pero Taylor se pregunta si reconocer la diferencia significa reconocer igual valor a los modos diferentes de ser,

[56] Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, pp. 74 y 75.



pues entonces es este reconocimiento de la igualdad el que requiere una política de reconocimiento de la identidad.

Ahora bien, ¿en qué se funda la igualdad de valor? A fin de cuentas, la mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de la igualdad de valor, sino que por encima de ella existen propiedades que tienen cierto valor. No basta con reconocer la diferencia, hace falta compartir ciertas normas de valor, «algún acuerdo fundamental sobre el valor, o de otro modo el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura». Reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere, pues, compartir un horizonte de significación, y esto implica rebasar la justicia procedimental.

### 4.4. Perversión del ideal de la autenticidad

La explicación de la perversión del ideal de la autenticidad remite en parte al hecho de vivir en el entramado de una sociedad industrial-tecnológica-burocrática, pero sólo en parte. También existen razones internas al ideal de autenticidad que han facilitado el deslizamiento hacia el subjetivismo, como son las formas egocéntricas del ideal de autorrealización y el nihilismo, entendido como la negación de todos los horizontes de significación[57]. Es más, Taylor considera que todo esto surge de las mismas fuentes del ideal de autenticidad, debido a la vinculación que existe entre este ideal y los aspectos expresivos del individualismo moderno, es decir, el expresivismo de la noción moderna de individuo.

Taylor reconoce así la creciente preponderancia de una «comprensión expresivista de la vida humana», en la que cada vez se hace más estrecha la conexión entre el autodescubrimiento y la creación artística, que se convierte ahora en la forma paradigmática de alcanzar la autodefinición originaria y de expresar la condición humana (el artista se convierte en héroe y creador de valores). El autodescubrimiento se logra a través de la creación artística.

Esta concepción expresivista fomentará que las exigencias de la autenticidad estén estrechamente entrelazadas con la estética, en la que precisamente también a partir del siglo XVIII se produce un des-

[57] Creo que la visión que ofrece Taylor del pensamiento de Nietzsche no es del todo acertada, vid. J. Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.

plazamiento del modelo de la imitación al de la creatividad y un desplazamiento hacia el sujeto, paralelo al que se produjo en la filosofía del sentido moral.

La autenticidad desplazó el centro de gravedad de la exigencia moral hacia la fidelidad a uno mismo, pero también produjo, en la línea de Schiller (*Cartas sobre la educación estética del hombre*), un deslizamiento hacia una totalidad estética, en la que en vez de entrelazarse la autenticidad moral y el arte, emerge un *télos* propio, superior al moral. Esto explica porqué algunas formas de la autenticidad se han lanzado contra las de la moralidad: porque la autenticidad puede implicar una originalidad que exija rebelarse contra las convenciones tradicionales o una autocreación contra la moral.

Se impone entonces la pregunta: ¿son legítimas todas las formas de la autenticidad o hay formas pervertidas? A juicio de Taylor, la perversión proviene de haber olvidado ciertas exigencias de autenticidad. Ciertamente, la autenticidad entraña creación (originalidad y oposición a reglas convencionales), pero también requiere apertura a horizontes de significación y autodefinición en el diálogo.

¿Cómo entender, pues, en su raíz la autenticidad en sentido moderno? «La autenticidad es en sí misma una idea de libertad; conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida, frente a las exigencias de conformidad exterior». Pero no ha de entenderse como aquella noción de libertad que, llevada a sus límites, vuelve fatídicas las diferencias, al no reconocer frontera alguna, ni nada que *tenga* que respetarse en el ejercicio de la elección autodeterminada. (Sería la libertad del «si puedo, por qué no», en la que no existe limitación objetiva alguna). El ideal de la autenticidad se contrapone tanto a la elección autodeterminada como a la libertad autodeterminada, porque éstas pueden constituir una perversión de aquel ideal en un mundo en el que los horizontes de significado se hacen borrosos, y hasta problemáticos, y parece que sólo confiere significación la *elección* misma como tal. De ahí que Taylor contraponga la autenticidad a la libertad meramente autodeterminada, proponiendo entender la autenticidad como una nueva figura de la libertad, es decir, una libertad sustantiva y orientada, por estar llena de significación vital en un horizonte de sentido. En una «modernidad hermenéutica»[58] siempre

[58] G. Figal, «Hermeneutische Modernität», *Symposium zu Charles Taylor: Quellen des Selbst*, pp. 655-660; J. Habermas, «Entgegnung», en A. Honneth y H. Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 328-337; Ch. Taylor, «Die Motive einer Verfahrensethik», en W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 101-135; A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 74-83.



hay cuestiones de contenido en juego, no meros procedimientos, y una (inter)subjetividad sustantiva (no sólo procedimental), aunque capaz de mantener abierta la «facticidad» propia de la modernidad.

## 4.5. Lucha hermenéutica

En la lucha por el significado de la autenticidad se debería persuadir a la gente de que la autorrealización requiere «relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo».

Taylor ha puesto al descubierto las fuentes modernas del ideal de la autenticidad en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* y, al haber logrado así articular este ideal, cree haber identificado «una de las potencialidades importantes de la vida humana», puesto que «la autenticidad nos indica una forma de vida más autorresponsable», «una vida más plena y diferenciada». Tan convencido está del valor de esta aportación de la autenticidad a la vida moderna, que cree que todo el mundo siente en nuestra cultura la fuerza de este ideal, aun aquellos que son sus detractores.

En su interpretación de la evolución social Taylor no se resigna a desesperar del futuro y convoca a una lucha en la que la ética de la autenticidad aporta una perspectiva que ilumina el escenario contemporáneo y pone de manifiesto una «tensión inextirpable» entre libertades. Taylor describe el nuevo escenario de la vida moderna y contemporánea como un escenario de lucha entre formas superiores e inferiores de libertad. En una sociedad libre no se puede garantizar lo mejor ni evitar la trivialidad. Siempre se está expuesto a los peligros y tentaciones que conlleva el espacio abierto de la libertad. Hay que librar, pues, la batalla hermenéutica de la *libertad* en la versión de la *autenticidad* como ideal moral moderno.

Esta libertad moderna nos centra en nosotros mismos («subjetivación»), pero el ideal de autenticidad exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad. Por eso, Taylor destaca dos facetas en el tránsito moderno desde la aceptación tradicional de la autoridad a la orientación por nosotros mismos, que conforman dos

aspectos del ideal de la autenticidad: la *manera* y el *contenido* de la acción. El primer plano, relacionado con la *manera* de adherirse a un fin o forma de vida, es aquel en el que la autenticidad se refiere a sí misma subrayando que se trata de *mi* orientación. Pero el segundo plano se refiere a un *contenido* distinto de mí, que no tiene por qué referirse a los propios deseos, sino que está más allá de uno mismo, por ejemplo, en Dios o en una causa vital de la persona.

No se pueden, pues, confundir estas dos clases de «autorreferencialidad» en el espacio de la libertad como autenticidad (es decir, la de la subjetivación y la de la identidad). La autorreferencialidad de la «manera», es decir, la subjetivación, es inevitable en nuestra cultura. Pero esta necesidad de dirimir las cuestiones que nos afectan recurriendo a nuestra elección personal, no impide que se pueda explorar más allá del yo y luchar «contra las formas chatas y trivializadas de la cultura moderna», tratando de realizar «las más elevadas potencialidades» de esa cultura moderna. Si la autenticidad consiste en ser fiel a sí mismo, en recuperar el sentimiento de la existencia, tal vez por esa vía logremos sentir algún vínculo profundo en nuestra vida personal, que permita abrirnos a «un todo más amplio» que el de la visión trivializada de la libertad.

### 4.6. Entramado ético de la razón tecnológica

No podemos contemplar el predominio de la razón instrumental, la configuración de la sociedad tecnológica, exclusivamente a la luz de un «imperativo de dominación», porque se ha nutrido de fuentes morales más ricas, que habría que recuperar, y entonces la tecnología podría ocupar en la vida humana un lugar diferente al de un imperativo irreflexivo. En tal caso, «podría existir una lucha entre mejores y peores modos de vivir la tecnología». Aunque es cierto que el predominio de la razón instrumental no se refiere sólo a la fuerza de una posición moral, sino a la necesidad de configurar la vida económica y social conforme a las fuerzas del mercado y a la organización burocrática, y resulte inevitable recurrir a la racionalidad moderna en su versión económica y política, «se ajuste o no a nuestra propia perspectiva moral».

Con todo, sigue habiendo razones para limitar el alcance de la perspectiva instrumental y atomista en la configuración de la sociedad moderna, y tomar conciencia de que no estamos totalmente atrapados en la famosa «jaula de hierro», sino que disponemos de una capacidad de elección real. Lo que no significa exagerar nuestro grado de libertad, sino tratar de comprender las fuentes morales de nuestra civilización, para contribuir a una nueva civilización común: «Somos libres cuando podemos rehacer las condiciones de nuestra propia existencia, cuando podemos dominar las cosas que nos dominan»[59].



Al menos, ése es nuestro posible grado de libertad. Un ideal que contribuye a «encuadrar la razón tecnológica», porque la razón instrumental ofrece una imagen ideal de un pensamiento que se ha desligado de nuestra situación dialógica y de nuestras tradicionales formas de vida, y que goza de un gran poder de persuasión en nuestras sociedades. Taylor considera que se trata de una «razón no comprometida», que hemos llegado a pensar que «somos» así, cuando en realidad se trata de una confusión. Por eso propone luchar contra ella, recuperando «parte del rico trasfondo moral en el que tiene su origen el moderno énfasis» en la razón instrumental.

Ciertamente, lo que más favorece a la razón instrumental es que nos permite controlar nuestro entorno, tener más capacidad para dominar, sea «porque nos da más de aquello que queremos», o porque «halaga nuestra sensación de poder», o bien porque «encaja en algún proyecto de libertad autodeterminada».

Pero hay otros dos contextos morales de los que ha surgido el énfasis en la razón instrumental: 1) su relación con un ideal de racionalidad, que es a la vez un ideal de libertad; 2) la llamada «afirmación de la vida corriente», que otorga una importancia sin precedentes a la creación de condiciones de vida con abundancia creciente y a la posibilidad de aliviar sufrimientos. El propio modelo de ciencia propiciado ya por Bacon en el *Novum Organum* presentaba como criterio de la verdad del conocimiento la eficacia instrumental, pero dejando claro que «el impulso que había tras esta nueva ciencia no era sólo epistemológico sino también moral»[60]. Hoy en día nos parece incuestionable la intervención en la naturaleza para evitar los males actuales o potenciales: la razón instrumental llega hasta nosotros provista de un rico trasfondo

[59] Taylor, *La ética de la autenticidad*, p. 128.
[60] Ibíd., p. 130.

moral, no es sólo producto del afán de dominio. Recuperar ese trasfondo moral puede contribuir a impulsar otras formas de usar la razón instrumental que no traicionen el fondo moral que le es propio.

Se trata, pues, de buscar «un encuadramiento alternativo de la tecnología» en un nuevo entramado ético, es decir, en aquel en que se pongan las condiciones para la realización efectiva de los ideales morales: se trata de no dejar que la tecnología se desarrolle en un contexto de dominación y con una actitud instrumental.

Sin embargo, es llamativo que Taylor confiese haber tomado muchas cosas de Heidegger en esta discusión sobre cómo rehacer el entramado y remita en concreto al escrito «La pregunta por la técnica» diciendo: «Lo que creo que Heidegger propone en éstos y en otros escritos es algo parecido a lo que yo he llamado entramado alternativo». Y es llamativo porque no es precisamente Heidegger quien ofrece pistas suficientes para encontrar formas diferentes de configurar el entramado que la modernidad nos ha deparado. Lo que aporta Heidegger es una llamada de atención, pero no el saber apropiado para mantener la «interminable» lucha hermenéutica en el escenario actual, ni mucho menos la «comprensión de nuestras fuentes morales», que según el propio Taylor se requiere para batallar «por ganarse los corazones y las mentes» con recuperada energía moral.

### 4.7. Articulación de las instituciones sociales

Las instituciones de la sociedad tecnológica han propiciado la hegemonía de la razón instrumental y han dado prevalencia a la actitud atomista e instrumental en la organización social. Así, por ejemplo, los mecanismos del mercado se han revelado como indispensables para una sociedad industrial, tanto por su eficiencia económica como por su contribución a la libertad, y el estado se ha hecho necesario para mantener la estabilidad, la eficiencia y la libertad. Una sociedad moderna no puede regirse por un principio único, sea el mercado, sea el estado.

El reto consiste en combinar del modo más equilibrado posible la acción de las distintas instituciones, que necesariamente entran en conflicto entre sí. No hay una solución definitiva para equilibrar,



por ejemplo, la eficiencia del mercado y las exigencias de justicia que intenta garantizar un estado social.

A la «lucha cultural» («hermenéutica» la hemos denominado, por tratar de las interpretaciones de los ideales de la modernidad) hay que añadir ahora la lucha social a través de las instituciones. Pues, si bien las sociedades modernas parecen haber ido superando el despotismo tradicional, el nuevo peligro proviene de la fragmentación, es decir, de la incapacidad de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo. La fragmentación se produce cuando la gente se considera de forma «atomista», es decir, «cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes». Cuando se debilitan los lazos de afinidad y se deteriora la vida democrática, se acaba renunciando a cualquier proyecto común y emerge una sensación de desesperanza.

«Una sociedad fragmentada —dirá Taylor— es aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una visión atomista, de acuerdo con la cual las personas acaben considerando a su sociedad en términos puramente instrumentales. Pero también ayuda a arraigar al atomismo, porque la ausencia de una eficaz acción común hace que las personas se vuelvan sobre sí mismas». Tal vez sea ésta la razón del éxito del liberalismo procedimental de la neutralidad, que hace juego con la perspectiva atomista.

Taylor se pregunta entonces «¿cómo se lucha contra la fragmentación?», y responde que no hay recetas universales, que depende en gran medida de cada situación en particular. No obstante, para avanzar hacia la superación de la fragmentación se requiere evitar no sólo el «deslizamiento de la democracia hacia un poder tutelar», sino también superar las posiciones atomistas e instrumentalistas, que generan formas degradadas y superficiales de la autenticidad.

Lo que pide la situación contemporánea es una «lucha compleja» en diversos planos, que ha de proyectarse en la «esfera pública» y en todas las instituciones de la sociedad (hospitales, escuelas, etc.). La reflexión hermenéutica de Taylor parece estar reclamando la tarea social de las éticas aplicadas, además de la política, que siempre fue una de sus preocupaciones, aun cuando no sólo fueron las cuestiones políticas (por ejemplo, su compromiso con el socialismo democrático) las que le llevaron al ámbito de la filosofía

práctica, como señala Honneth[61], sino también la preocupación por el lugar de la cuestión religiosa en la vida moderna.

## 4.8. La religión como fuente moral

La propuesta ética de Taylor no sólo busca compaginar religión y moral en la vida moderna, sino que entiende la religión como fuente moral[62]. Una fuente moral que puede contribuir a superar la «era epistemológica», es decir, el naturalismo y el positivismo, que nos están asfixiando vitalmente al sofocar nuestras aspiraciones más profundas. Taylor defiende una ontología moral moderna que reflexione sobre los «hiperbienes» capaces de ofrecernos el significado de la vida, de recuperar las fuentes de la vida, los bienes constitutivos, aquellos ideales que nos ilusionan y por los que realmente vale la pena vivir. «No podemos entendernos a nosotros mismos o unos a otros», «no podemos dar sentido a nuestras vidas o determinar qué hacer, sin aceptar una ontología más rica que la que el naturalismo nos permite al no pensar en términos de evaluación fuerte»[63].

Y en esta reconstrucción de la identidad moderna es decisiva la contribución de la religión, que continúa viva, aunque los marcos referenciales se han hecho problemáticos y, por ejemplo, el marcado por la religión ya no configura el horizonte de la sociedad en su conjunto en el Occidente moderno[64]. Indudablemente se ha producido un cambio del orden significativo y del horizonte en el que la gente vive sus vidas espirituales. Nietzsche utilizó precisamente el término «horizonte» en su pasaje sobre la muerte de Dios, indicando que no existe ya un marco referencial seguro y que vivimos en una época de «pérdida de horizonte».

[61] Axel Honneth, «Nachwort» a Charles Taylor, *Negative Freiheit?*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 295-314. Taylor recuerda entre sus principales fuentes de inspiración a Mounier y a Dostojewski [*Interview* a Ch. Taylor por Harmut Rosa y Arto Laitinen, «Tocqueville statt Marx», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002), pp. 127-148].

[62] Vid. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996; *Argumentos filosóficos*, Paidós, 1997 y *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, 2003; *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, 2006.

[63] Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 65.

[64] Vid. Michael L. Morgan, «Religion, history and moral discourse», en J. Tully (ed.), *Philosophy in the Age of Pluralism*, pp. 49-66.



Si queremos, pues, responder al problema del significado de la vida, hemos de articular un marco referencial para explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Tales horizontes se relacionan con la cuestión de la propia identidad, con nuestra capacidad para determinar lo bueno y lo malo, el significado de las cosas en la vida. Sólo así podemos orientarnos en el «espacio moral». En este espacio Taylor plantea la cuestión de los «hiperbienes», que hacen referencia a realidades que trascienden la vida humana, como por ejemplo el Dios del monoteísmo religioso. La creencia en Dios contribuye a articular el mundo moral: tanto el teísmo cristiano como el judío conciben el bien constitutivo como fuente moral, en el sentido de que «es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos»[65].

Aquí la moral no se concibe sólo como «guía para la *acción*», porque no concierne meramente a «lo que es correcto hacer», sino también a «lo que es bueno ser». La ética se ocupa, pues, de la vida buena; incluso las éticas postconvencionales de carácter procedimental y las teorías contemporáneas de la justicia cuentan con intuiciones morales y un determinado sentido de lo bueno. Siempre hay en juego algún tipo de «hiperbien» articulando el campo moral, también en la vida moderna, incluso para dar sentido a las reglas que definen lo justo y lo correcto. A mi juicio, pues, aunque Taylor defiende un «realismo moral» de carácter hermenéutico, no debería devaluarse su contenido, refiriéndolo a una mera realidad «apelativa»[66].

Ciertamente, en las visiones humanistas modernas se ha producido una inmanentización e interiorización del bien constitutivo como fuente moral, pero hay una continuidad: hay algo que continúa funcionando análogamente, y esto es lo que tiende a olvidar la filosofía moral moderna. No estamos incapacitados para articular las imágenes e historias arraigadas en las doctrinas religiosas, sino que éstas nos pueden seguir inspirando y ser fuentes morales, en cuanto que nos capacitan para acercarnos al bien. La Biblia ha sido una fuente incesante de relatos e historias, que han inspirado movimientos de reforma y liberación. Hay razones muy contundentes en

[65] Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 89 y 109.

[66] Al modo de Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, CEC, Madrid, 1992, cap. 2.º

favor de la «articulación», siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral, porque las fuentes morales facultan y ofrecen fuerza moral.

Sin duda, hay quienes desconfían de la articulación y prefieren guardar silencio, pero sin articulación alguna nos desconectaríamos del bien y, según Taylor, el silencio de la filosofía moderna no es sano, porque suprime tantos interrogantes que, necesariamente, uno lo vive intelectualmente como asfixiante. Es mejor hacer el esfuerzo de articular el bien constitutivo correspondiente, confesando claramente las propias motivaciones morales. La condición es capacitarnos para reconocer los «bienes por los que vivimos». Éste es el camino para no sofocar el espíritu, no atrofiar las fuentes espirituales y reconciliarnos con nosotros mismos, no mutilar nuestras más potentes aspiraciones hacia los hiperbienes.

En la vida moderna hay pluralidad de fuentes morales, pero ni el teísmo cristiano ni el judío están superados, sino que forman parte constitutiva de los horizontes de sentido de la vida moderna como fuente moral, como una opción para dirigir la vida[67]. Por eso Taylor propone recuperar los bienes reprimidos, de modo que podamos vivir nuestra identidad moderna más plenamente. Es importante saber qué fuentes morales pueden sostener los parámetros públicamente aceptados, si se los quiere tomar en serio. Se necesitan fuentes poderosas para sostener tales parámetros y para dar significado a nuestras vidas, ante retos como el nietzscheano. «Sólo si existe algo como el *agápe*, o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche está equivocado»[68].

No basta, por tanto, con una escueta postura laica, que sofoca «la respuesta de alguna de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos». Y, dado que «en nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu» y «nos estamos asfixiando», la intención liberadora de Taylor es impulsar las fuentes morales de la vida moderna. Porque «existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano [...], y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían

[67] Ch. Taylor, «A Catholic Modernity?», y «Concluding Reflections and Comments», en *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, James L. Heft (ed.), Oxford University Pres, Nueva York, 1999, pp. 13-37 y 105-125.

[68] Taylor, *Fuentes del yo*, p. 538.



alcanzar por sí solos»[69]. El secularismo moderno no significa necesariamente ausencia de religión, sino que la idea y vivencia de Dios ocupa otro lugar en la vida personal y adquiere una nueva función orientadora en el orden social, compatible con los nuevos estilos de la vida moderna.

## 5. ÉTICA DE LA «PIETAS» (VATTIMO)

### 5.1. Hermenéutica de la secularización

La hermenéutica constituye, según Vattimo, la *koiné* de la cultura actual, la filosofía de la sociedad de la opinión pública, que es la de los medios de comunicación de masas, de la organización técnica de la existencia, del politeísmo axiológico weberiano y de su inevitable conflicto. En un mundo donde sólo cabe ofrecer una concepción de la verdad como interpretación, resulta muy apropiada una forma de pensar como la hermenéutica, «la filosofía que pone en su centro el fenómeno de la interpretación»[70].

Ahora bien, según Vattimo, la hermenéutica no está tan alejada de eso a lo que Kant llamaba esquematismo, porque al interpretar hacemos reconstrucciones en las que también nos autoexpresamos a nosotros mismos y recreaciones en las que dejamos nuestra propia impronta. De ahí que considere que la hermenéutica de hoy es una continuación, por remota que sea, del kantismo (aunque, a mi juicio, si partimos de la experiencia hermenéutica, se trataría de un esquematismo del sentido, como ya vimos en la Parte I de este estudio), con lo cual encontramos aquí otra versión de lo que he denominado «hermenéutica crítica», fruto de una transformación en la que han intervenido diversas tendencias contemporáneas, desde la fenomenología hasta el pragmatismo[71]. «La hermenéutica —dirá Vattimo— se puede definir también como un kantismo pasado a

[69] Ibíd., pp. 542-543; *Imaginarios sociales modernos*, cap. 13.

[70] G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 218-220; «La tentación del realismo», en *Hermenéutica y acción*, L. Álvarez (ed.), Junta de Castilla y León, 1999, pp. 9-20; *Nichilismo ed Emancipazione. Etica, Politica, Diritto*, Garzanti, 2003.

[71] J. Conill, «Transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61 (2005), pp. 799-817.

través de la experiencia existenciaria de la finitud y por tanto de la historicidad. Una transformación a cuya base se asienta la analítica existencial de *Sein und Zeit* que hereda a su vez muchos elementos del pragmatismo»[72].

En esta transformación hermenéutica del kantismo, hasta el ideal de la universalidad se comprende desde un punto de vista determinado. Esta hermenéutica mira lo universal pasando a través del diálogo, el acuerdo y la *caritas*, armonizaría el *veritatem facientes in caritate* de San Pablo y el «verdadear» (*aletheuein*) aristotélico, cuya actualización hermenéutica vendría a decir que la verdad nace en el acuerdo y del acuerdo, y no que nos pondremos de acuerdo cuando todos hayamos descubierto la misma verdad objetiva. «No hay otros criterios que no sean los que se heredan, interpretándolos». Siempre estamos entre interpretaciones, en las que nos estamos exponiendo.

En este contexto la hermenéutica de Vattimo quiere ser una radicalización de la gadameriana, mediante una peculiar reformulación del famoso aserto gadameriano «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»[73]. Su peculiar interpretación consiste en reconocer la continuidad entre Nietzsche y Heidegger en el *nihilismo*, que se entiende como «hermenéutica», o bien como «ontología»: el ser es evento, «no es» sino que «acaece» o «se da». Lo que se experiencia en este acontecimiento es el «desfondamiento» del ser: en Nietzsche, como fin de la creencia en fundamentos y valores últimos; en Heidegger, como producto de las transformaciones de las condiciones de existencia, por imposición de la técnica y la racionalización moderna. He aquí una interpretación de la vida y de la historia, según la cual, el acaecer epocal del ser en las condiciones de la organización tecnológica nos sitúa bajo el imperio de lo que Heidegger denomina *Gestell*, la «imposición» del sistema de organización científico-técnica, que considera como cumplimiento de la metafísica[74].

[72] G. Vattimo, «La tentación del realismo», en *Hermenéutica y acción*, L. Álvarez (ed.), Junta de Castilla y León, 1999, p. 12.

[73] G. Vattimo, «Una vida dedicada a la hermenéutica» e «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», en T. Oñate, C. García, M. A. Quintana (eds.), *Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 35-39 y 41-54. Vid. también en *Éndoxa*, 20 (2005), pp. 39-44 y 45-62.

[74] M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988; G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 137.



Vattimo reconoce haber partido de la solución heideggeriana de los problemas filosóficos, pero añade a continuación que su preferencia por Heidegger está condicionada e inspirada por la herencia cristiana[75]. De hecho, uno de los rasgos más característicos, por no decir el más característico, del pensamiento de Vattimo es esta mezcla de herencia cristiana y nihilismo. Nietzsche y Heidegger se presentan en armonía con un sustrato religioso cristiano impulsando lo que Vattimo considera su «reencuentro nihilista del cristianismo». Éste es el sentido con el que vivió el denominado «pensamiento débil», como una teoría del debilitamiento del carácter del ser en el final de la metafísica, en la que la historia del ser constituiría la «transcripción» de la doctrina de la Encarnación; por tanto, como una «ontología débil», y también como una «ética débil», en la que se produce tal reencuentro con el cristianismo. En concreto, existe una intrínseca relación entre el pensamiento débil y el mensaje cristiano, que Vattimo interpreta en términos de secularización, debilitamiento y encarnación. La encarnación consiste en el abajamiento y el debilitamiento de Dios, en el sentido de la *kénosis*.

La clave de esta etapa del pensamiento hermenéutico de Vattimo se encuentra en el término «secularización»[76], entendido como el proceso de deriva que desliga la civilización moderna de sus orígenes sagrados. Pero este debilitamiento por desligamiento de lo sagrado tiene un significado religioso y es en parte efecto de la propia enseñanza de Jesús de Nazaret, porque la secularización es producto de la religiosidad hebrea y cristiana, sobre todo a partir de la *kénosis*, que llega hasta la «muerte de Dios», en la que se expresa la caducidad de todo fundamento último y el sentido secularizador de la propia religión[77]. Y lo que pretende mostrar Vattimo con su hermenéutica secularizadora es que «hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o [...] para rechazar la religión», y que el pluralismo posmoderno permite volver a encontrar la fe cristiana. La secularización se convierte en un rasgo de la au-

[75] G. Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 28.

[76] G. Vattimo, *Creer que se cree*, p. 41; *Después de la cristiandad*, p. 150. Vid. Mario Biamino, *Hermenéutica y secularización en el pensamiento G. Vattimo*, Trabajo de Investigación, Universidad de Valencia, 2004.

[77] Wolfgang Sützl, *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en G. Vattimo*, Tesis doctoral, Universidad de Castellón, 2001 (dirigida por Vicent Martínez Guzmán); S. Zabala, «La religión de G. Vattimo», *Claves*, 132 (2003), pp. 57-62.

téntica experiencia religiosa moderna, porque «secularización» significa «relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo»[78].

Este peculiar dinamismo secularizador de la experiencia religiosa conduce a una nueva forma de pensar el ser, ya no como estructura, sino como evento, don, libertad y abismo. Como experiencia de la infundamentación y la gratuidad: la realidad es porque es, queda suspendida de la libertad. «De hecho, Heidegger rechaza la concepción metafísica —objetiva, estable, estructural del ser— solamente en nombre de la experiencia de la libertad»[79].

## 5.2. Ética de la interpretación *versus* ética de la comunicación

La posibilidad de una ética hermenéutica está ligada, en términos de Vattimo, a una ontología nihilista, entendida como «ontología de la actualidad» y consistente en una interpretación de eventos, en una lectura de los signos de los tiempos y en la escucha de la tradición. La posible ética hermenéutica se ejercita ya en esta actividad interpretativa del acaecer del ser; y, en ese sentido y principalmente, aunque no de modo exclusivo, es una ética de la interpretación.

La nueva ética hermenéutica nos remite al *Dasein*, a la experiencia histórica de «proyectividad infundada», a la apertura de un «poder ser», que como proyecto plantea la cuestión de la autenticidad. Ésta no está asegurada por una naturaleza o esencia previamente dadas, sino que se logra eligiendo la posibilidad más propia[80]. Ya la diferencia ontológica implica una tensión hacia la autenticidad y la elaboración de una conciencia crítica del *Dasein*, en el sentido pretendido por Grondin[81]. Según Vattimo, este sentido de la autenticidad en *Ser y tiempo* se reasume en *Der Satz vom Grund* al hablar de

[78] G. Vattimo, *Creer que se cree*, p. 22; *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 11 y 13.

[79] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 12.

[80] Cabría decir que por «apropiación», en terminología zubiriana (Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, cap. VII).

[81] Vid. Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, 1999; *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003; G. Vattimo, «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», *Endosa*, 20 (2005), pp. 45-62.



la eventualidad del ser, como queda reflejado en la conexión entre los términos *eigentlich* (auténtico) y *Er-eignis* (acontecer), que tienen en común *eigen* (propio). En este nuevo contexto, la decisión anticipadora de *Ser y tiempo* se convierte en el salto en el abismo del «libre vínculo con la tradición». Tradición que tiene el sentido de *Über-lieferung* (transmisión), de algo que está «siendo sido». De forma que, la autenticidad está ligada a la transmisión de una posibilidad «*heredada* y *elegida*», en la que se da una experiencia del ser que acaece y un vínculo con la tradición, al menos, en forma de rememoración (*An-denken*).

Buscar la autenticidad significa insertarse en la corriente viva de una tradición histórica, explicitar (*auslegen*) la verdad del ser de la cosa como momento de un *dis-curso* histórico al cual hemos sido arrojados. Hacerse auténticamente cargo de la historicidad significa también asumir la responsabilidad de interpretar nuestro propio ser-arrojado y decidirse por la posibilidad auténtica en una situación real. Ahora bien, «ni Heidegger ni Gadamer ofrecen indicaciones explícitas sobre cómo alcanzar una decisión semejante»[82].

Vattimo intentará ofrecerlas radicalizando la hermenéutica en sentido nihilista y en conexión con la tradición cristiana. «No hay verdad fuera de un horizonte abierto por un anuncio, por una palabra transmitida»; todo darse experiencial «está posibilitado por una apertura que es lenguaje y, por tanto, palabra comunicada y transmitida, procedencia»[83].

En la perspectiva de Vattimo, la hermenéutica ha intentado hacer valer por motivos éticos la historicidad como *pertenencia*: la experiencia de la verdad acaece como articulación o interpretación de una tradición, a la que la existencia pertenece y que reformula intersubjetivamente. *Eticidad* e *historicidad* aquí coinciden. Ser «perteneciente» implica reconocer y responder a un destino, en concreto el de la modernidad, y ser capaz de opciones, es decir, de moralidad. Debido a su peculiar carácter nihilista esta hermenéutica intenta superar toda lectura «realista», optando por destacar la noción de «pertenencia», en el sentido de la inserción en la corriente viva de una tradición histórica, en la que se va realizando un

[82] G. Vattimo, «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», *Éndoxa*, 20 (2005), p. 61.

[83] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 85.

proceso de diálogo concreto y real, donde los componentes básicos son la escucha y la interpretación. «Para interpretar el mundo y valorar las alternativas éticas sólo podemos referirnos a la llamada que nos viene de la historia en la que estamos siempre implicados: una llamada que no habla de modo unívoco, ciertamente, y que nos compromete como intérpretes»[84].

Este impulso nihilista lleva consigo la sustitución de una «ética de la comunicación», al estilo de Apel y Habermas, por una «ética de la interpretación», porque la primera cree encontrar la norma universal a costa de la historicidad, apoyándose en un formalismo, pero «interpretación» significa «articulación de la comprensión», ya desde Heidegger, es decir, el despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia histórica. Vattimo cree superar así la ética de la comunicación, al menos en dos respectos: porque la ética de la comunicación sólo podría escapar de una metafísica trascendental acentuando el formalismo (aunque olvida, a mi juicio, que el formalismo de procedencia kantiana es de carácter trascendental), y porque no ofrece —o así lo cree Vattimo— una fundamentación suficiente de la moralidad. Sin embargo, la ética de la interpretación proporcionaría a la moral «motivaciones más sólidas» y ofrecería incluso un «principio orientador» al reconocer la «procedencia» y el «destino»[85]. No es de extrañar que desde tal perspectiva se haya llegado a caracterizar la ética también como «ética de la procedencia»[86].

Así pues, en ningún caso quiere Vattimo que se confunda su ética con una posición relativista, con la indiferencia moral: no se puede decir que todo vale. Si no se puede recurrir a un imperativo absoluto, ni tampoco ser relativista, lo más emancipador es ampliar el horizonte, ser libre para prestar atención a la procedencia. Para lo cual Vattimo se apoya en algunos momentos de la filosofía moderna, como el formalismo kantiano y su imperativo de adoptar sólo máximas de acción que puedan valer como norma universal. Aquí la universalidad no se atribuye positivamente a determinados contenidos que se instaurarían como principios, porque una filosofía moral responsable no puede ser más que una «ética de la finitud»

[84] Ibíd., pp. 66 y 67.
[85] G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 224.
[86] G. Vattimo, *Nichilismo ed Emancipazione*, pp. 49-58.



remitida a la propia «procedencia», sin negar las implicaciones pluralistas que conlleva. Procedencia no significa sólo pasado, sino también «alteridad»: la voz del otro, contemporáneo nuestro, del que soy responsable[87].

Esta ética hermenéutica de la finitud hereda algunos aspectos del kantismo, especialmente la formulación del imperativo categórico en términos de respeto al otro; pero, como no quiere contar con ningún principio último ni razón positiva alguna que sirvan para fundamentar tal respeto, porque eso supondría ir en contra de la asunción del destino nihilista de nuestra época, reconoce que sólo puede presentarse como un «discurso exhortativo», es decir, de carácter interpretativo y basado en argumentos retóricos, verosímiles.

### 5.3. Desde la «debilidad» de la vida

La ética de la *pietas* parte de la «debilidad» fáctica de la vida, que constituye otra fórmula de la facticidad, desde la que cabría desarrollar una nueva versión de la hermenéutica de la facticidad con sentido ético: aquella en que la debilidad reclama piedad.

Esta nueva forma de ética hermenéutica crítica implica ir más allá de la mera ética de la interpretación, al plantear la cuestión del criterio y la legitimidad de la racionalidad hermenéutica y de las interpretaciones[88]. De hecho, Vattimo propone como criterio, como instancia de discernimiento, la crítica de la violencia y su eficaz reducción: un espíritu «debolista» vinculado a la hermenéutica secularizadora de la *kénosis* evangélica. E impele a descubrir las fuentes de la experiencia fáctica de la vida como debilidad en la experiencia cristiana originaria de la temporalidad, para lo cual aprovecha algunos análisis heideggerianos[89].

En este horizonte hermenéutico Vattimo se propone pasar de la «verdad» a la «caridad», a pesar de que desde el punto de vista

[87] Vid. G. Vattimo, «Gedanken zur Ethik», en Hans Martin Schönherr-mann (Hrsg.), *Hermeneutik als Ethik*, Fink, Múnich, 2004, pp. 169-179; y Hans Martin Schönherr-mann, «Anhang», pp. 181-205.
[88] Vid. Teresa Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000; «La contribución de G. Vattimo a la hermenéutica del siglo XX», en *Azafea*, 5 (2003), pp. 99-134; Miguel Ángel Quintana, «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar)...», *Azafea*, 5 (2003), pp. 237-259.
[89] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, cap. 10.

nietzscheano-heideggeriano la pérdida de la creencia en una verdad objetiva favorece una perspectiva que concibe la verdad como efecto del poder. La cuestión es, entonces, preguntarse de qué poder se trata: ¿el del amor y la amistad? ¿El de la debilidad (*kénosis*)? ¿Es ésta una cuestión fáctica, o pretende ser normativa a partir de la facticidad, en forma de una propuesta ideal y crítica? Pues, según Vattimo, el recurso al ideal cristiano de la caridad no está fuera de lugar y la expresión aristotélica y paulina en favor del sentido activo del «verdadear» constituye una invitación a construir una sociedad más libre y amistosa, en la que la verdad se concibe más como consenso y caridad que como objetividad.

Aquí se perciben las implicaciones valorativas de la secularización y del debilitamiento, entre las que destaca la defensa de la no-violencia y la piedad, y que Vattimo ha convertido en hilo conductor crítico de su propio pensamiento hermenéutico. «Hemos intentado pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas»[90]. Estas razones éticas proceden de la experiencia cristiana: «La herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia».

El sentido del retorno del cristianismo consiste en reivindicar la *escucha* —la experiencia— de la palabra evangélica originaria, para poder ser capaces de interpretar cada nueva situación como Jesús de Nazaret, es decir, conforme al mandato del amor, porque el límite de la interpretación es la caridad. La caridad no es aquí objeto de desmitificación, ni de secularización, ni tampoco de deconstrucción. «El único límite de la secularización es el amor, la posibilidad de comunicar con una comunidad de intérpretes»[91].

Lo que ocurre es que el mandato del amor es «formal», viene a ser algo así como el imperativo categórico kantiano. No manda nada determinado, sino que promueve aplicaciones, que se han de inventar en las situaciones concretas. La caridad ha de aplicarse a las situaciones vitales y, en este sentido, «la secularización es la verdad del cristianismo».

[90] G. Vattimo, *Creer que se cree*, pp. 45 y 47.

[91] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 86; vid. Santiago Zabala, «La religión de Gianni Vattimo. El cristianismo después de la muerte de Dios», *Claves*, 132 (2003), pp. 57-62.



Esta ética débil conserva un poder crítico, porque no ha renunciado a la universalidad, aun cuando aquí ha de estar vinculada a las «múltiples voces» de la *Überlieferung* (tradición como transmisión), como exige la apertura de la experiencia viva. «Somos herederos de una tradición que se ha alimentado de valores "cristianos" como la fraternidad, la caridad, el rechazo de la violencia»; valores fundados en «la idea de redención y la idea de la encarnación [...] de la *kénosis* de Dios». De ahí que, «contrariamente a toda expectativa estrechamente laicista, la renovación de nuestra vida civil en Occidente, en la época del multiculturalismo, es ante todo un problema de renovación de la vida religiosa»[92].

El nuevo *lógos* tendrá que armonizar la universalización, que cabe defender formalmente, y la *historicidad* que es irrenunciable desde la perspectiva hermenéutica. Éste es el principal inconveniente que Vattimo encuentra en la ética de la comunicación de Apel y Habermas. De todos modos, señala que, a pesar de las diferencias entre esta ética de la comunicación y la hermenéutica gadameriana (que, por cierto, considera como «configuración canónica»), no resultan tan distantes entre sí.

Apel y Habermas explicitan una «actitud trascendental» que Gadamer rechaza, aunque ésta no deja de estar presente en su pensamiento, según Vattimo, en la medida en que Gadamer parece negarse a un reconocimiento radical de la intrínseca historicidad de la hermenéutica misma, sobre todo, al afirmar su irrenunciable universalidad. Por eso, la ética de inspiración hermenéutica en su formulación gadameriana tiene dos vías posibles: la de la facticidad del *lógos*, o bien la de su universalidad formal. Pero ninguna de las dos resuelve el problema.

En una *analítica hermenéutica*, la intersubjetividad y/o el carácter arrojado del *Dasein* nos remiten al «destino», a la «historicidad», en definitiva, a alguna fórmula de la *facticidad*. Según Vattimo, tiene plena validez —entonces— el análisis de la experiencia guiado por Heidegger en *Sein und Zeit*, que hereda a su vez muchos elementos del pragmatismo. El resultado sería una nueva analítica hermenéutica de la facticidad, en la que se incorpora la perspectiva pragmatista, que Hans Joas ya había echado

[92] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 130.

en falta en Taylor[93]. Por esta vía se rebasa la presunta «objetividad» y cabría esperar una recuperación hermenéutica de la «realidad». Gracias a la experiencia de esta realidad como facticidad hermenéutica se escuchará la transmisión de las interpretaciones, que son inseparables de los hechos que se comprenden y están motivadas por los proyectos e intereses de sus «portavoces» e «intérpretes». Y lo que, a mi juicio, constituye esta facticidad hermenéutica en Vattimo es la «experiencia vital fáctica», en la que tienen pleno sentido el *amor* y la *piedad*, puesto que constituye la secularización, es decir, la actualización histórica, de la experiencia cristiana originaria.

Entre las repercusiones éticas de esta hermenéutica de la facticidad, secularizadora de la experiencia cristiana, cabe destacar lo que Wolfgang Sützl considera la propuesta de una nueva «ética débil» de bienes como la *pietas* y la *caritas*. Esta ética de la debilidad o de la *pietas*, que está en el origen del llamado «pensamiento débil», propone escuchar los mensajes de la tradición, apreciar lo heredado, acercarse a cada situación histórica con modestia. «*Pietas* es un vocablo que evoca [...] la mortalidad, la finitud, la caducidad». «El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo es la caducidad»[94]. *Pietas* quiere decir también cuidado, atención, estar (en y con), una actitud vital que se contrapone a la violencia. Lo que propone Vattimo es, pues, un pensamiento ético no violento, radicado en este bien de la *pietas*.

El propio Vattimo reconoce que su mirada secularizante (debilitadora) de la doctrina cristiana, centrada sobre todo en el espíritu del amor y la no-violencia, oculta otros lados de la cuestión como el rostro justo de Dios, su carácter de enigma y misterio, y tal vez minusvalora el lado trágico del cristianismo. La hermenéutica secularizadora, inspirada en la *kénosis* y de la que emerge una ética de la *pietas*, parece olvidar la experiencia trágica de la vida, que también habría que tener muy en cuenta en una ética hermenéutica de la facticidad.

[93] Hans Joas, «Ein Pragmatist wider Willen?», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 661-670.

[94] G. Vattimo, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 33 y 34.



# 6. HORIZONTE DE UNA ÉTICA HERMENÉUTICA IMPURA

## 6.1. CRÍTICA DE LA HERMENÉUTICA PURA DESDE UNA RAZÓN EXPERIENCIAL

A lo largo de este libro hemos ido desgranando los rasgos de una «ética hermenéutica impura», y nos proponemos ahora recoger las principales aportaciones de una ética semejante. Lo haremos tomando como punto de partida la crítica de uno de los adversarios declarados de la hermenéutica, Hans Albert, que va dirigida contra una «hermenéutica pura».

En efecto, en su *Crítica de la hermenéutica pura* Hans Albert detecta que ha crecido el interés por la problemática de la comprensión, pero considera que la hermenéutica ha adquirido una importancia desproporcionada, porque no ha ofrecido ningún nuevo camino para resolver los problemas; tan sólo tiene la impresión de que muchos pensadores han sucumbido a la fascinación de un término, cuyo uso inflacionario no hace más que encubrir las confusiones que él mismo genera.

En especial critica la hermenéutica de corte heideggeriano, porque desde ahí se ha pretendido configurar una concepción filosófica global a través de Gadamer, que constituye una nueva versión del Idealismo alemán con consecuencias relativistas: un idealismo con mascarada hermenéutica. En particular, Albert arremete contra Heidegger, a quien no considera un pensador claro, ni profundo, ni riguroso, ni radical (más que con las palabras), y a quien no se le puede agradecer el descubrimiento, ni la aclaración, ni la solución de ningún problema importante[95]. Habría sido, en todo caso, un virtuoso del uso efectista de las palabras y defensor de un pensamiento, opuesto a la Ilustración y a la cultura científica moderna, al orientarse por «el mito del destino del ser».

Pero en su catalogación de «hermenéutica pura» Albert incluye otras concepciones filosóficas como las de Apel y Habermas, que —a su juicio— habrían derivado desde la teoría crítica hacia un pragmatismo hermenéutico, al malentender la problemática de la

[95] Vid. Hans Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen, 1994, pp. 263-265.

comprensión y enfrentar la hermenéutica universal al objetivismo de las ciencias.

Ahora bien, lo que no tiene en cuenta Albert es la posibilidad de una hermenéutica crítica —impura— de la facticidad de la experiencia, que esté abierta a las ciencias; ni tampoco que su propia posición puede interpretarse como una forma de hermenéutica de la experiencia, a partir del modo concreto de comprender (¡interpretar!) la experiencia humana por parte del propio Racionalismo crítico. Pues, también éste parte de un análisis de lo que considera primordial en la existencia humana, como puede apreciarse en la hermenéutica economicista que practica Albert y que da como resultado la analítica de un *Dasein* no ontológico sino primordialmente *económico*[96].

Y es que puede haber una hermenéutica impura, reflexiva, vital, histórica y abierta al pensamiento científico, que por su nuevo vigor crítico contribuya a ampliar las nociones de experiencia y de razón desde la facticidad de la experiencia y desde la facticidad de las ciencias. Es más, un potencial resultado de la reflexión ética de carácter hermenéutico-crítico sería una cierta hermeneutización del saber científico, uno de cuyos logros consiste en experienciar la razón *in fieri* (también en las ciencias crecientemente tecnologizadas). La razón no es un hecho clausurado ni un mero artefacto, sino un proceso abierto, experiencial e histórico. Es éste el clima filosófico que han favorecido entre nosotros quienes han ido abriendo el camino de diversos enfoques hermenéuticos: desde la dialéctica de la vida cotidiana[97], la ética discursiva[98], la impureza de la ética y de la razón práctica[99], la memoria de las tradiciones[100], la antropología[101] y el mundo de la vida[102].

La ética hermenéutica impura no ha de confundirse con un interpretacionismo pragmático (Abel), ni con una «hermenéutica negativa» (Schönherr-mann), caracterizada por renunciar a comprender en el acto de la comprensión (!), ni ha de proseguir estrategias inmunizadoras frente a las ciencias, sino que está abierta a los más diversos campos científicos, por ejemplo, la psicología moral[103], el programa neuroeconómico[104], el enfoque de las capacidades[105], la economía[106]. Los resultados de esta hibridación entre pensamiento hermenéutico y científico, para la que tal vez haya que rebasar el marco restrictivamente hermenéutico, son aprovechables en el desarrollo de las éticas aplicadas[107], pero pueden conducir a innovaciones en las ciencias sociales, como en el caso de una economía hermenéutica.

Un camino bien fructífero está siendo el de la hermenéutica crítica apeliano-habermasiana, capaz de incorporar el pensamiento científico contemporáneo en un contexto filosófico de carácter *hermenéutico-lingüístico* y *pragmático*. En la hermenéutica de la facticidad se pueden incrustar un conjunto de elementos críticos y dialécticos, a fin de superar el *lógos* meramente facticista, desvelando las pretensiones universales de validez y sin abandonar el problema de la justificación racional.

Si se quieren mantener las exigencias propias de una razón crítica hay que rebasar el factualismo del *sentido*, reconociendo su potencial pretensión de validez. Prestar atención a la vitalidad del lenguaje no implica someterse a la mera facticidad, sino reivindicar también el posible universalismo. Lo cual supone conjugar el momento de la *participación* y el de la *distancia crítica*, porque desde

[96] Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 3.º

[97] José Luis Aranguren, *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Obras completas, II, Trotta, Madrid, 1994 (vid. J. M. Gómez Heras, *Ética y hermenéutica*, pp. 516 ss.).

[98] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990; Adela Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.

[99] Victoria Camps, *Ética, retórica, política*, Alianza, Madrid, 1988.

[100] Raimundo Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist, Nueva York, 1979; Emilio Lledó, *Memoria de la ética*, Taurus, Madrid, 1994.

[101] Andrés Ortiz-Osés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Sígueme, Salamanca, 1975.

[102] J. M.ª Gómez Heras, *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

[103] Vid. Nancy Sherman, «Empatía, respeto e intervención humanitaria», en *Debats* 77 (2002), pp. 128-145; *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, 1997; «Empathy and Imagination», *Midwest Studies*, 22 (1998); Aurelio Arteta, *La virtud en la mirada*, Pre-textos, Valencia, 2002; Javier Gomá Luzón, *Imitación y experiencia*, Pre-textos, Valencia, 2003.

[104] Vid. Paul W. Glimcher, *Decisions, Uncertainty, and the Brain. The Science of Neuroeconomics*, MIT Press, Cambridge/London, 2003; Camilo Cela, *De genes, dioses y tiranos*, Alianza, Madrid, 1985; Camilo J. Cela/Francisco J. Ayala, *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid, 2001.

[105] A. Sen, *Desarrollo como libertad*, Planeta, Barcelona, 2000; J. Conill, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004.

[106] Antoni Domènech, «Ética y economía de bienestar: una panorámica», en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 191-222.

[107] J. Conill, «Carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas», en A. Cortina y D. García Marza (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 121-142.

uno mismo se puede ir más allá de sí mismo, dando ocasión al cuestionamiento reflexivo, tal como expresan las nociones de «comunidad ideal de comunicación» y de «situación ideal de habla», que tienen entre otras la virtud de abrir un horizonte de *intersubjetividad*.

Es cierto que, tras la idolatría de la razón moderna y sus poderosas racionalizaciones, se han alzado voces contra la razón y parece imponerse por doquier una experiencia nihilista, sólo resuelta en cada contexto por las exigencias pragmáticas. ¿Estamos destinados sin remedio a ser nihilistas en lo profundo y pragmáticos en la vida cotidiana?

Necesitamos otro modo de entender la razón, que cabría denominar «experiencial» y para el que la aportación hermenéutica es decisiva. La razón experiencial resultante ya no viene determinada por la lógica ni por la metodología, sino que está vivificada por la experiencia. Se evitan así los peligros del nihilismo y los del primado de la epistemología. Además, aprovechando el análisis hermenéutico de la experiencia en sus diversas modalidades se pueden rebasar los límites de la filosofía formal de la reflexión y acentuar el momento referido a la realidad en el pensamiento hermenéutico, así como reintroducir en la vertiente práctica de la razón el ámbito experiencial, es decir, el tratamiento del sentido vital, de los sentimientos y de los valores, una serie de aspectos descuidados en las formulaciones habituales de la ética discursiva, pero que vienen exigidos por ella misma, si no se desatiende el trasfondo experiencial de la razón.

Esta hermenéutica crítica desde la facticidad reformula la antropología del conocimiento (ya presente en Erich Rothaker, un importante eslabón entre Dilthey y Apel/Habermas) en forma de una hermenéutica de la experiencia, llamando la atención sobre las raíces experienciales de la presunta razón pura (formal y procedimental) y poniendo de relieve las estrechas conexiones entre *lógos* y *experiencia*.

La importancia de la experiencia en la constitución de la razón es decisiva. Lo cual no tiene por qué implicar una derivación nihilista y pragmatista. Antes bien, un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a una *crítica de la razón impura*, que prosiga la crítica de la razón —como tarea permanente de la filosofía—, pero no rigiéndose por la lógica o la metodología, sino arrancando del espesor de la experiencia. Porque, bien mirado, no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexiva-formal, o en el diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia fáctica.



El pensamiento hermenéutico no elimina la *estructura de la razón*, sino que insiste en ciertos ingredientes, a veces olvidados, integrando las pretensiones de la razón formal-transcendental en la experiencia hermenéutica. Ése es el sentido de la propuesta de una hermenéutica crítica desde la facticidad: mantener los dos momentos constitutivos de la razón.

Lo que ocurre es que, ante el abismo nihilista y la devaluación pragmatista de la razón (con cuya derivación rortyana hay que ajustar bien las cuentas)[108], el afán de defender los fueros de la razón corre el peligro de caer en un «cartesianismo gnoseológico». Contra la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, contra la denominada «crítica total de la razón», Apel y Habermas han mantenido a veces una posición filosófica, que en conexión con el espíritu moderno de la filosofía trascendental kantiana, quiere salvar de algún modo el estatuto de la razón, pero tiene el peligro de supeditarse a la coerción epistemológica del metodologismo moderno.

La hermenéutica ha intentado superar este punto de vista epistemológico, como puede apreciarse ya desde la famosa crítica diltheyana del sujeto meramente gnoseológico: «por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental». Ahora bien, superar el «cartesianismo epistemológico» no es nada fácil, dado que con él se cree poder evitar la autodestrucción de la razón crítica.

En suma, entre el peligro de la autodestrucción de la razón, por un lado, y el peligro de la coerción epistemológica del metodologicismo, por otro, hay una tercera posibilidad, la que media *lógos* y *experiencia* en la razón experiencial. Ésta va contra la burocratización epistemológica de la razón, pero sin caer en su autodestrucción, ya que intenta hacer posible una autoafirmación *crítica* de la razón en virtud del dinamismo de la experiencia.

La hermenéutica crítica supera tanto la epistemología como la filosofía de la reflexión, al proponer una teoría de la experiencia

[108] Vid. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990, pp. 31 ss. y Adela Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, cap. 3.

real, en la que la comprensión se entiende como un acontecer experiencial, perteneciente a la historia. Integra la hermenéutica de la facticidad como teoría de la comprensión en el sentido de experiencia: una facticidad que constituye un presupuesto ineludible e *irrebasable*.

Al analizar esta facticidad Dilthey y Heidegger se abrieron ya a la experiencia del *tiempo*. La consecuencia más radical de esta comprensión experiencial del ser como tiempo se detecta, según Gadamer, en la cuestión del fundamento. Y es aquí donde resulta más difícil conjugar experiencia fáctica y transcendentalidad. Pero, precisamente porque la razón experiencial es real e histórica y su dinamismo revela el significado racional de la distancia temporal, bajo los efectos del poder de la historia, el *significado* cambiante en el proceso de comprensión puede incluso convertirse en *validez*. A través del significado como producto de la experiencia histórica se logra validez racional. He aquí la interpenetración de tiempo y razón desde la experiencia hermenéutica.

La razón experiencial posibilita la mediación interna entre tiempo y razón, entre significado y validez, entre génesis y estructura. Esa mediación es un proceso histórico, que pertenece a la dinámica de la razón. *La razón necesita tiempo* para conformarse (a sí misma) y constituirse como tal. Ésta es la *estructura dinámica de la razón*. Se pueden distinguir significado y validez, pero no separar; entre ambos existe tensión, pero no separación. Así, cuando en la ética discursiva se habla de «igualdad de derechos», de «afectados», de «corresponsabilidad solidaria», es patente que la razón aquí no funciona meramente en sentido formal, sino que su fuerza postuladora y regulativa cuenta ya con ciertos contenidos[109]. Y estos contenidos, ínsitos en las pretensiones de validez, sólo son comprensibles en conexión con categorías del «acontecer», propias del mundo histórico de la experiencia.

Así pues, mediante el concepto de una razón experiencial puede pensarse una *conciliación entre tiempo y razón*. Porque las estructuras históricas y temporales de la facticidad —de la experiencia— pertenecen al carácter procesual de la razón, a su estructura dinámica. Por consiguiente, no sólo el ser es tiempo, sino también *la razón es tiempo*. El tiempo no es enemigo de la razón. Es más, a mi juicio,

[109] Vid. Norbert Bilbeny, *Humana dignidad*, Tecnos, Madrid, 1990; J. Conill, «La dignidad humana como concepto», en *EIDON*, n.º 11 (2002), pp. 50-53.



el postulado de la autorecuperación o autoalcance (*Selbsteinholungspostulat*) de Apel —referido como está a la historia— contiene una posible conciliación del lado *fáctico* y del lado *ideal* de la razón, de facticidad e idealidad.

Desde esta perspectiva hermenéutica crítica se pueden rebasar los límites de la filosofía de la reflexión. Su presunta superioridad se basaba en su carácter formal, pero a costa de no tocar la realidad, carecer de verdad objetiva y no producir más que una apariencia formal, al margen de la experiencia real. De ahí que su validez sea sólo aparente, ya que la refutabilidad formal no excluye necesariamente la verdad.

El formalismo de la filosofía de la reflexión es superable dando la debida prioridad a la experiencia hermenéutica: una experiencia, que experimenta realidad y es ella misma real. Desde esta perspectiva hay que preguntarse si el principio de la no-autocontradición pragmática es un principio meramente formal o expresa una *necesidad* de la razón, que proviene de la experiencia vital. Debe descubrirse qué hay de *experiencial* por debajo del principio *formal*, pues la determinación formal de la razón expresa voluntad de razón, resistencia, rebeldía, sentida necesidad de libertad. Y es este deseo de libertad el que vigoriza las pretensiones de validez, que son manifestaciones de la «co-autonomía» de la razón experiencial (entre heteronomía y autonomía abstracta).

La misma formalidad, que hace posible una cierta distancia o apertura, se nutre del contenido experiencial. Incluso alguna expresión del propio Apel indica que tenemos que rebasar el puro formalismo: «la razón es a la vez voluntad de razón». Y todavía más si radicalizamos hermenéuticamente la noción de apriori corporal (*Leibapriori*). Porque, aunque bajo una reflexión formal el cuerpo pueda considerarse un apriori, desde la perspectiva hermenéutica abre un ámbito experiencial más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje, en virtud del cual cabe caracterizar la razón experiencial de *razón en el cuerpo*.

De ahí que debamos profundizar hasta las raíces hermenéuticas y pragmáticas de la razón transcendental en el mundo de la vida. Y tras descubrir su carácter histórico y lingüístico, hay que percatarse de la necesidad de recuperar una noción de realidad que supere los argumentos reflexivos, en virtud de una experiencia que experimenta realidad y es ella misma real. Precisamente esta exigencia de dar cuenta del dinamismo de la realidad —latente en la hermenéutica— ha sido satisfecha programáticamente por el análisis noológico de

Zubiri[110]. Algo de esto encontramos también en algunos trabajos de Apel, en especial en su revisión de la teoría discursiva de la verdad[111], y también de Habermas, con su peculiar incorporación de la noción de realidad y de naturaleza humana[112]. Asimismo en el ámbito práctico la razón experiencial exige, a mi juicio, prestar especial atención a los *sentimientos* y a los *valores*, aspectos olvidados o relegados en la transformación hermenéutica de la filosofía, incluso en Apel y Habermas, cuando los sentimientos y las valoraciones son las precondiciones —dadas en la experiencia— de todos los principios éticos. Una ética discursivo-experiencial ha de ocuparse de la *experiencia moral*, en la que se basa la razón práctica. Sea en forma de doctrina de los valores o de antropología axiológica, sea como teoría de los sentimientos, hay que conectar la *antroponomía* y la *antropología pragmática* kantianas en el nuevo marco de la hermenéutica crítica de la razón experiencial, conciliando lo fáctico y lo ideal de la razón (también en su ámbito práctico), ampliando la *eleuteronomía* (kantiana) hasta una *eleuteropatía* (que implica llegar a la raíz hermenéutica y noológica de la libertad).

A mi juicio, esta profundización y ampliación experiencial de la hermenéutica transcendental permite estar en mejores condiciones para un debate provechoso, tanto con la filosofía latinoamericana de la liberación como con la posición de Habermas.

En el primer caso, la razón experiencial es más sensible a las situaciones vitales concretas de pobreza, miseria y opresión. Sólo por una experiencia básica de reconocimiento recíproco, de una intersubjetividad vital (y no sólo reflexivo-formal), reconocemos a los afectados, a los sujetos sufrientes *desde* ellos mismos y sus situaciones, en su cruda realidad, en su *Sitz im Leben*, en su lugar hermenéutico-vital, donde se vive, se experimenta, se palpa, se siente, el poder de lo real, al margen de cualquier mediación manipuladora. Es precisamente en la comunidad de vida y de sufrimiento, en la que ha incidido la ética de la liberación, y a la que aporta valiosas contribuciones filosóficas, tanto la hermenéutica experiencial como el análisis noológico del fondo sentiente —sufriente— del poder de lo real.

Y, en segundo lugar, la perspectiva experiencial de la razón permite profundizar en la controversia entre Apel y Habermas[113] y perfilar la propuesta de su hermenéutica crítica.

1) Las disensiones en el seno de la Pragmática frankfurtiana vienen ya de atrás, por ejemplo, entre su caracterización como universal (Habermas), o como transcendental (Apel). Pues, aunque lo emplea, Habermas desconfía del término transcendental, especialmente por creer que no marca suficientemente las distancias con respecto al apriorismo[114]. De ahí que la versión experiencial de la razón contribuye a no confundir el transcendentalismo con un apriorismo inmunizador frente al cambio histórico, que no hace más que mantener un abismo entre tiempo y razón.

2) El recurso a la eticidad del mundo de la vida para fundamentar la Teoría crítica no implica necesariamente caer en un círculo vicioso, sino aplicar el círculo hermenéutico de retroalimentación histórica, ni caer en falacia naturalista, porque la relación entre significación y validez no está marcada por la contraposición a priori/a posteriori, sino por la dinámica de la razón experiencial, en la que el tiempo forma parte constitutiva de la razón. Así podría entenderse mejor la radicación de las pretensiones en el mundo de la vida, que son un producto híbrido propio de la razón experiencial.

3) La perspectiva hermenéutico-experiencial de la razón permite entender la distinción entre pretensiones de *validez* y pretensiones de *poder*, así como su interacción en la historia. Por este camino podríamos incorporar en el debate hermenéutico contemporáneo el peculiar pensamiento nietzscheano, orientado por el hilo conductor del cuerpo y las nociones de poder y transvaloración[115].

[110] X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980.

[111] K. O. Apel, «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», *Philosophiè und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, pp. 116-211 (en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, 1991). Vid. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, cap. 13; J. A. Nicolás, «Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real», en D. Blanco *et alii*, *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 144-156.

[112] J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999 (Trotta, 2002); *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001 (Paidós, Barcelona, 2002).

[113] K. O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, capítulos 11, 12 y 13. Traducción y Estudio introductorio de Norberto Smilg en *Apel versus Habermas*, Comares, Granada, 2004.

[114] J. Habermas, «Was heisst Universalpragmatik?», en Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.

[115] J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

4) Asimismo contribuye a enriquecer la ética discursiva. Porque ayuda a rebasar el resto de positivismo que late en la propuesta habermasiana del principio del discurso, que de tan formal y procedimental, quiere ser neutral, pero entonces acaba siendo vacío. Nuestra perspectiva hace ver que tras el formalismo y el procedimentalismo cabe descubrir un filón experiencial. Además, permite superar la concepción de lo moral que manejan Habermas y Apel; una concepción excesivamente juridificada, por tanto, reducida, truncada, por estar separada de su dimensión experiencial. Porque antes que un conjunto de normas lo moral es experiencia, vida y realidad moral. Antes que formalidad reflexiva hay un trasfondo de *experiencia comunicativa* de reconocimiento, al que recurren Apel y Habermas para darle sentido y alimentar su reconstrucción filosófica, a partir de fuentes como las religiones y el pluralismo cultural[116].

El principio del discurso podrá resultar «económico», pero también inadecuado. Porque si —como dice el propio Habermas— expresa «el sentido de las exigencias postconvencionales de fundamentación» y «tiene ciertamente un contenido normativo, pues expresa el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos», ¿cómo se puede afirmar a continuación que «se mueve a un nivel de abstracción que, pese a ese contenido normativo, es todavía neutral frente a la moral y el derecho, pues se refiere a normas de acción en general»? No debería pasar desapercibido que casi todos los ingredientes del principio del discurso llevan implícito un contenido normativo, sobre el que, si se practica una consideración genealógica —aun cuando sólo sea en su sentido más reducido—, se descubrirá un trasfondo experiencial y moral.

## 6.2. Aportaciones de una ética hermenéutica crítica

Para finalizar, quisiera resumir las principales características de la ética hermenéutica crítica a partir de la facticidad experiencial, indicando algunos elementos que aporta, sin los que no se podrá hoy comprender el fenómeno moral ni orientar críticamente la acción.

[116] J. Conill, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», *Estudios filosóficos*, 128 (1996), pp. 55-73. «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermagiana», Pensamiento, 238 (2007), pp. 571-581.



1) Empezamos por constatar que vivimos en una época en que, a diferencia de la visión orteguiana que nos remitía a creencias e ideas, lo que impera, al menos en apariencia, son incertidumbres e interpretaciones. Vivimos entre interpretaciones, como acontecimiento —facticidad— vital e histórico. De ahí la necesidad de praxis hermenéutica.

2) La hermenéutica nos libera de la presunta objetividad de la interpretación naturalista de la vida y de la razón (¡y de la filosofía!), porque ésta se revela más bien como una nueva forma de dogmatismo y reduccionismo. Hay que estar abierto al conocimiento científico y su creciente tecnologización, pero no dogmatizarlo a través de una única interpretación filosófica, que neutraliza (deshumaniza) la vitalidad e historicidad de la experiencia.

3) Como hemos visto en todas las propuestas de ética hermenéutica, se supera el formalismo y el procedimentalismo mediante la ampliación de la experiencia moral en la vida fáctica, incluso más allá de su nueva reducción ontológica. Hace falta desvelar lo cardial en el análisis de la insondable riqueza de la experiencia moral en la vida fáctica, a partir de las narraciones bíblicas sobre la misericordia, sobre las víctimas, humilladas y ofendidas, expectantes de rehabilitación. Aquí hay que situar la experiencia de alteridad recíproca y reconocimiento mutuo.

4) Ofrece una analítica hermenéutica, sin la que sería imposible una crítica histórica de las tradiciones, de los horizontes axiológicos y de significado. En esta analítica hermenéutica se descubre una *facticidad abierta*, que podría entenderse como una *facticidad contrafáctica*. Tal vez sea ésa la mejor forma de entender la implícita exigencia que contiene la noción de autenticidad vital, por ejemplo, en el *Dasein* auténtico frente al constante peligro de alienación, o en otras posibles fórmulas, como en algunas interpretaciones de la noción del acontecer (*Ereignis*).

5) Se logra otro modo de afrontar el pluralismo moral y sus inevitables conflictos, una peculiar característica de la ética moderna, por exigencias de la libertad. La libertad resulta siempre conflictiva; pero es mejor esta permanente tensión que la tiranía y la opresión mediante las diversas formas de soterrada dominación que suelen invadir la vida humana. La nueva perspectiva para afrontar el pluralismo moral es la de un universalismo hermenéutico (ya no meramente formal y procedimental), cuyas virtualidades inter-

culturales son innegables, por ejemplo, en la versión interdisciplinar de las capacidades humanas, una forma de abrirse al exigible desarrollo de las posibilidades reales de las personas en sus diversas situaciones vitales.

6) El enfoque hermenéutico presta especial atención al proceso de formación de la persona moral. En su educación se necesitan ideales emancipatorios, formas de autorrealización responsable, en las que se armonice el universalismo y el contextualismo. Para lo cual hace faltar ejercitar la capacidad de juzgar reflexionante, cuya función es interpretadora y orientadora. A mi juicio, pues, además de la capacidad argumentativa, un estilo de vida auténtico moderno requiere cultivar el *gusto moral*. Creo que la hermeneutización de Kant y su prolongación orteguiana pueden contribuir a profundizar en este aspecto, tan descuidado hasta ahora. No es fácil ni en la teoría ni en la práctica educativa, pero considero que constituye una forma fecunda de enlazar ética y estética. Las exigencias de autenticidad vital lo requieren. Una comprensión ética que incorpora el aspecto expresivista de la vida humana supera el esteticismo, al reconocer el carácter primordial de la libertad hermenéutica, también en el gusto moral (para lo cual cuenta con impulsos que provienen de Nietzsche, de Gadamer y de Ortega).

7) El sentido moral no es primordialmente cuestión de cálculo, de ahí que haya que superar el prevalente individualismo metodológico en el análisis y el diseño de solución de las cuestiones sociales, políticas, económicas e institucionales. No es suficiente confiar en los mecanismos de racionalización social, tal como están instituidos. La hermenéutica ayuda a ampliar el horizonte de comprensión de los problemas y a contar con otros ingredientes ineliminables e irreductibles (voz interior, libertad, sentimientos, conciencia, experiencia, sentido, autenticidad). De lo contrario, las mediaciones modernas producirán nuevas formas de alienación, incluso bajo la fórmula de un presunto consenso (!), que bien puede consistir en un consenso de esclavitud, como prolongación del ya famoso contrato de esclavitud, característico de las formas de complicidad moderna con los poderosos en cada contexto, para quienes todo vale, si pueden (¿y por qué no?).

Por tanto, los principales características de la ética hermenéutica serían los siguientes: experiencial, humanista, aplicadora, axiológica y eleuteropática.



*a*) Propone una transformación experiencial de la razón pura, no ontologizando sino hermeneutizando, lo cual quiere decir que la nueva noción rectora no es la del *ser*, sino la de *experiencia* y/o *vivencia*. Por ejemplo, no hay que ontologizar la filosofía práctica de Aristóteles, sino hermeneutizarla, es decir, presentarla como una *filosofía práctica experiencial*, porque primordialmente es ética.

En la experiencia hermenéutica se vive, a la vez, la intersubjetividad y la intrasubjetividad, por cuanto la experiencia de la comprensión es, a la vez, heterocomprensión y autocomprensión. Se atiende así la advertencia de Aranguren de no descuidar la ética intrasubjetiva, a pesar de la importancia epocal del enfoque de la intersubjetividad.

Por su carácter experiencial la hermenéutica de la facticidad puede abrirse a la figura del profeta, además del sabio (*phrónimos*), como personificación de otra forma de experiencia vital, en la que tendría lugar una *cardioética*: donde está tu tesoro, allí estará tu corazón.

Esta apertura experiencial desde la facticidad incorpora nociones como las de sentido, valor, estructura, relación, conexión vital a partir de la experiencia, de la vivencia; de tal manera que emerge una ética del *lógos*, que da sentido a una perspectiva ética de la verdad. Tiene sentido utilizar la noción de verdad en forma verbal: realizar la verdad, verdadear, por ejemplo, poetizando y viviendo. El *lógos* sin dimensión ética no sería *lógos*.

*b*) Prolonga la tradición humanista hasta configurar un humanismo ético hermenéutico. El principio hermenéutico de la libertad aporta nuevos contenidos al concepto de humanidad a través de la noción de formación del hombre: ésta es el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. Un desarrollo actual podría encontrarse por la vía de una ética hermenéutica de las capacidades, inspirada en Sen, aunque también en Ortega y en la noción zubiriana de capacitación.

*c*) La hermenéutica descubre diversas formas de aplicación, más allá de su habitual sentido técnico, en el deliberacionismo pragmático, el juicio reflexionante, la prudencia, la nueva casuística y el círculo hermenéutico-crítico, que se requieren en las diversas éticas aplicadas (bioética, ética económica y empresarial, ética del desarrollo humano, etc.). De la hermenéutica bíblica, cuyo modelo de aplicación se inspiraba en la comprensión de textos se necesita pasar a nuevas formas de aplicación que respondan a la compleji-

dad actual del *pluralismo de perspectivas* (por ejemplo, conforme al anuncio nietzscheano) y al *pluralismo social* (por ejemplo, en el sentido rawlsiano).

Estas nuevas aplicaciones hermenéuticas pueden dar buenos resultados para actualizar las tradiciones republicanas de filosofía moral y política (por ejemplo, en las propuestas de H. Arendt, J. Habermas, Ch. Taylor y Ph. Pettit). Pero también en cierta actualización de las relaciones entre «poder y conciencia moral» a partir de Horkheimer y en la articulación dinámica de mínimos y máximos morales (más allá del enfoque separatista rawlsiano).

El sentido aplicador de la hermeneútica favorece nuevas tendencias como la bioética narrativa y deliberativa, y reanima el enfoque de las capacidades para que atienda a la pluralidad de condiciones reales de vida de las personas en sus diferentes países, situaciones y culturas, ofreciendo una información basada en indicadores vitales. De este modo, el enfoque hermenéutico fomenta una economía vital, que hace juego con los nuevos enfoques que promueven un sentido integral de la ciudadanía, en el que están incluidas sus dimensiones económica e intercultural.

*d*) Aunque algunos de sus más significativos representantes la han relegado, seguramente por su prejuicio ontologizador, la hermenéutica ha de incorporar la dimensión axiológica de la vida, ampliando la razón hermenéutica en este sentido, como encontramos en otros hermeneutas (Taylor) y, desde luego, en la tradición española (Ortega, Zubiri, Aranguren, Marías). Por ejemplo, según Manfred Riedel, la analítica del concepto de valor conduce a una hermenéutica de la valoración, remitiendo incluso a Nietzsche: el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de vida. El punto de vista —concepto fundamental de la hermenéutica— constituye la instancia desde la que hay que descifrar el *sentido*. Los valores son condiciones de posibilidad para que en el flujo del devenir algo tenga significado. Así, según Nietzsche, la valoración, en especial la valoración moral, configura una *interpretación*.

*e*) Es preciso reconocer el carácter eleuteropático de la hermenéutica. Gracias a ella la libertad se entiende como una capacidad pasional y sentimental, como *páthos* y como poder. La hermenéutica crítica integra una cierta estética de la libertad y entiende ésta no sólo como eleuteronomía, sino también como eleuteropatía.



En esa doble dimensión de la libertad radica la posible virtud cívica, que es el sustento de un bien entendido aristocratismo republicano, cuyo origen se encuentra en el irreductible *thymós*. Sólo desde su fuerza es posible seguir promoviendo una progresiva mejora universalizable de la persona moral.

Pontificia Universidad Católica
BIBLIOTECA
22 AGO. 2018
BD
241
C77 ej.2 rhh